DİNSEL İNANÇLAR VE DÜŞÜNCELER TARİHİ

Gotama Budha'dan Hıristiyanlığın Doğuşuna

Mircea Eliade



KABALCI

MİRCEA ELİADE

DİNSEL İNANÇLAR VE DÜŞÜNCELER TARİHİ / Cilt II

Gotama Budha'dan Hıristiyanlığın Doğuşuna



KABALCI YAYINEVİ: 197

Antropoloji, Arkeoloji, Mitoloji Dizisi: 19

Mircea Eliade (1907-1986) önde gelen din tarihçilerindendir. Çeşitli dinsel geleneklerdeki simgesel dile ilişkin araştırmalar yapmış ve mistik görüngünün temelini oluşturan mitlerin anlamını çözümleyip birleştirmeye çalışmıştır. 1928'de Bükreş Üniversitesi'nde felsefe dalında yüksek lisans yaptı. 1928-31 yıllarında Kalküta Üniversitesi'nde Sanskritçe ve Hint felsefesi okudu ve altı ay Himalayalar'daki Rişikeş *aşram*'ında yaşadı. 1933'te *Yoga: Essai sur les origines de la mystique indienne* adlı çalışmasıyla doktorasını tamamladı. 1933-39 yıllarında Bükreş'te Hint felsefesi ve din tarihi okuttu. 1945'te konuk profesör olarak Ecole de Hautes Etudes'e gitti. 1951'de alanındaki en önemli eserlerden birisi olan *Şamanizm*'i yayımladı. 1956'da Chicago Üniversitesi'ne geçti. 1961'de *History of Religions* dergisini kurdu. 16 ciltlik *Encyclopedia of Religion*'un (1987) başeditörlüğünü yapmıştır. Eliade geleneksel ve çağdaş toplumlardaki dinsel deneyimi, *hiyerofant*'lar diye isimlendirdiği görüngüleri incelemiş, dünyanın çeşitli dinlerindeki izini sürmüş ve çözümlemiştir. Eliade düşüncelerini, yazdığı roman ve güncelerde de ifade etmiştir. Bu tür eserlerinden de bazıları dilimize çevrilmiştir. Yayınevimizce baskıya hazırladığımız eserlerinden bazıları ise şunlardır: *Demirciler ve Simyacılar* (1956), *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi / Cilt III*.

Mircea Eliade
Histoire des croyances et des idees religieuses/II
De Gautama Bouddha au triomphe du christianisme © Payot, 1976

Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi / Cilt II
Gotama Budha'dan Hıristiyanlığın Doğuşuna © Kabalcı Yayınevi, 2000

Birinci Basım: Temmuz 2003

Yayıma Hazırlayan: Ergun Kocabıyık

Kapak Düzeni: Altuğ Güzey

Baskı: Yaylacık Matbaası

KABALCI YAYINEVI
Himaye-i Etfal Sok. 8-B Cağaloğlu 34110 İSTANBUL
Tel: (0212) 526 85 86 Faks: (0212) 513 63 05
www.kabalci.com.tr
yayinevi@kabalci.com.tr

Cet ouvra.g.y., publié dans le cadre du programme d'aide à la publication, bénéficie du soutien du Ministère des Affaires Etrangeres, de l'Ambassade de France en Turquie et de l'Institut Français d'Istanbul

Çeviriye ve yayıma katkı programı çerçevesinde yayımlanan bu yapıt, Fransa Dışişleri Bakanlığı'nın, Türkiye'deki Fransa Büyükelçiliği'nin ve İstanbul Fransız Kültür Merkezi'nin desteğiyle gerçekleştirilmiştir.

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
Cataloging-in-Publication Data (CIP)
Eliade, Mircea
Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi / Cilt II
Gotama Budha'dan Hıristiyanlığın Doğuşuna

1. Din Tarihi 2. Antropoloji 3. Din Felsefesi 4. Mitoloji

ISBN 975-8240-82-X
ISBN 975-8240-84-6 (Takım)

MİRCEA ELİADE

DİNSEL İNANÇLAR VE DÜŞÜNCELER TARİHİ

Cilt II

Gotama Budha'dan Hıristiyanlığın Doğuşuna

Çeviren: Ali Berktay

KABALCI YAYINEVİ

İÇINDEKILER

XIX. BÖLÜM

BUDHA'NIN ÇAĞRISI: EBEDİ GERİ DÖNÜŞÜN DEHŞETİNDEN SÖZE DÖKÜLEMEZİN EBEDİ MUTLULUĞUNA, 106

XX. BÖLÜM

ROMA DİNİ: BAŞLANGICINDAN BAKKHANALİA DAVASINA (y. MÖ 186), 123

XXI. BÖLÜM

KELTLER, CERMENLER, TRAKLAR VE GETLER, 161

XXII. BÖLÜM

ORPHEUS, PYTHAGORAS VE YENİ ESKATOLOJİ, 214

XXIII. BÖLÜM

MAHĀKĀŚYAPA'DAN NĀGĀRCUNA'YA BUDİZM TARİHİ, 249

XXIV. BÖLÜM

HİNDU SENTEZLER:

MAHĀBHĀRATA VE *BHAGAVAD GİTĀ*, 273

XXV. BÖLÜM

YAHUDİLİĞİN SINAVLARI: KIYAMET

KİTAPLARINDAN TORA'NIN YÜCELTİLMESİNE, 288

XXVI. BÖLÜM

HELENİSTİK ÇAĞDA BAĞDAŞTIRMACILIK VE YARATICILIK:

SELAMET VAADİ, 321

XXVII. BÖLÜM

İRAN'NIN YENİ SENTEZLERİ, 354

XXVIII. BÖLÜM

HIRİSTİYANLIĞIN DOĞUŞU, 380

XXIX. BÖLÜM

İMPARATORLUK ÇAĞINDA PUTPERESTLİK,
HIRİSTİYANLIK VE GNOSİS, 414

XXX. BÖLÜM

TANRILARIN ALACAKARANLIĞI, 452

KISALTMALAR

ANET..........................J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton, 1950; ikinci baskı, 1955)

AO..........................*Acta Orientalia* (Leiden)

Ar Or..........................*Archiv Orientální* (Prag)

ARW..........................*Archiv für Religionswissenschaft* (Freiburg/Leipzig)

BEFEO..........................*Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient* (Hanoi)

BJRL..........................*Bulletin of the John Rylands Library* (Manchester)

BMFEA..........................*Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* (Stockholm)

BSOAS..........................*Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (Londra)

CA..........................*Current Anthropology* (Chicago)

ERE..........................*Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings

FFC..........................Folklore Fellows Communications (Hamina; daha sonra Helsinki)

HJAS..........................*Harvard Journal of Asiatic Studies* (Cambridge, Mass.)

HR..........................*History of Religions* (Chicago)

HTR..........................*Harvard Theological Review* (Cambridge, Mass.)

IIJ..........................*Indo-Iranian Journal* (Lahey)

IPEK..........................*Jahrbuch für prähistorische ethnographische Kunst* (Berlin)

JA..........................*Journal Asiatique* (Paris)

JAFL..........................*Journal of American Folklore* (Boston ve New York)

JAOS..........................*Journal of the American Oriental Society* (Baltimore)

JAS..........................*Journal of the Asiatic Society, Bombay Branch*

JIES..........................*Journal of Indo-European Studies* (Montana)

JNES..........................*Journal of Near Eastern Studies* (Chicago)

JRAS..........................*Journal of the Royal Asiatic Society* (Londra)

JRASB..........................*Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal* (Kalküta)

JSS..........................*Journal of Semitic Studies* (Manchester)

NGWG..........................*Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen* (Göttingen)

OLZ..........................*Orientalistische Literaturzeitung* (Berlin/Leipzig)

RB..........................*Revue Biblique* (Paris)

RE..........................Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopadie der klassischen Altertumswissenschaft*

REG..........................*Revue des Études Grecques* (Paris)

RHPR..........................*Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* (Strasbourg)

RHR..........................*Revue de l'Histoire des Religions* (Paris)

SBE..........................*Sacred Books of the East*, 50 cilt, ed. Max Müller (Oxford)

SMSR..........................*Studi e Materiali di Storia delle Religioni* (Roma)

VT..........................*Vetus Testamentum* (Leiden)

WdM..........................*Wörterbuch der Mythologie* (Stuttgart)

ZDMG..........................*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* (Leipzig)

ÖNSÖZ



Beklenmedik koşullar *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*'nin ikinci cildinin basımını geciktirdi. Ben de bu ertelemeden yararlanarak bazı bölümlerin kaynakçasını, 1977'de ve 1978 başında çıkmış yayınları da belirterek tamamladım. Kaynakçaların hepsi eşit uzunlukta değil; çünkü uzman olmayan okuyucunun daha az bildiği sorunlara (örneğin Çin öntarihinin, Keltlerin, Cermenlerin, Trakların dinleri; simya; kıyamet kitapları;* Gnostisizm vb) ilişkin bilgileri çoğaltmaya önem verdim.

Kitabı fazla kalınlaştırmamak için, Tibet, Japon, Orta ve Kuzey Asya dinleri üzerine bölümleri bir sonraki cilde aktardım. Sonuç olarak, üçüncü cildi her biri yaklaşık 350 sayfalık iki ayrı kitaba bölmek gerekti: Birincisi İslamın çıkışı ve Tantracılık dalgasından Floris'li Joachim'e ve XII., XIII. yüzyılların binyılcı hareketlerine uzanırken; ikincisi, Orta Amerika dinlerinin keşfinden çağdaş ateist teolojilere dek gelen dönemi ele alıyor.

Bu ikinci cildin çeşitli bölümlerini okuma ve gözden geçirme nezaketini gösteren dostlarıma ve meslektaşlarıma, Prof. Paul Ricoeur ve Prof. André Lacocque'a, Jean-Luc Pidoux-Payot'ya teşekkür etmek isterim. Şunu da bir kez daha belirtmek isterim ki, eşimin varlığı, şefkati ve bağlılığı olmasa, bu eser de sonuçlandırılamazdı.

Chicago Üniversitesi
Mayıs 1978

Mircea Eliade

---

* Kıyamet kitapları: Melekleri, Mesihi ve kıyameti konu olan ve Tanrı'nın gizli öğretileriyle ilgili rüyetleri içeren eserler. Yahudi kıyamet metinleri yaklaşık olarak MÖ 200-100 arasına aittir. Bunlar arasında Daniel'in Kitabı, Enoş'un Kitabı, Enoş'un Sırları Kitabı, İbrahim'in Vahyi, Âdem'in Vahyi ve Baruk'un Vahyi gibi metinler sayılabilir –yn.

XVI. BÖLÜM

ESKİ ÇİN DİNLERİ



126. Neolitik Çağda Dinsel İnançlar— Gerek kültür gerekse dinler tarihçisi açısından, Çin ayrıcalıklı bir araştırma konusudur. Gerçekten de en eski arkeolojik belgeler MÖ V., VI. binyıla kadar uzanır; en azından bazı örneklerde, farklı tarihöncesi kültürlerin sürekliliği izlenebilir; hatta klasik Çin uygarlığının oluşumuna katkıları saptanabilir. Diğer yandan nasıl ki Çin halkı çok sayıda etnik bileşimin sonucuysa, kültürü de birçok kaynağın katkısının fark edilebildiği karmaşık ve özgün bir sentez oluşturmaktadır.

En eski neolitik kültür, 1921'de boyalı kil vazoların bulunduğu köyün adından hareketle, Yang-Şao diye bilinir. Ayırt edici özelliği siyah çömlekler olan ikinci neolitik kültür, 1928'de Lung Şan yakınında keşfedilmiştir. Ama ancak 1950'den sonra, son otuz yılda gerçekleştirilmiş sayısız kazı sayesinde, neolitik kültürlerin bütün aşamaları ve temel özellikleri tasnif edilebilmiştir. Radyokarbon ölçümüyle tarihlendirmenin yardımıyla, zamandizini kökten değiştirilmiştir. Pan Po'da (Şensi eyaleti), Yang Şao kültürüne ait en eski sit alanı gün yüzüne çıkarılmıştır; radyokarbon ölçümü bu alanın y. MÖ 4115 veya 4365'e tarihlendirilebileceğini göstermektedir. Sit alanı MÖ V. binyılda 600 yıl boyunca meskûn kalmıştır. Ama Pan Po, Yang-Şao kültürünün ilk aşamasını temsil etmez.[1] Çin'in tarihöncesi üzerine son sentezleyici eserin yazarı Ping-ti Ho'ya göre, MÖ IV. binyıldaki tarım etkinliği gibi bazı hayvanların evcilleştirilmesi, çömlekçilik ve tunç metalurjisi de yerel birer buluştu.[2] Oysa ki daha kısa süre önceye kadar Çin'deki neolitik ve tunç çağı kültürlerinin gelişmesi, tarım ve metalurjinin antik Doğudaki bir ya da birçok merkezden yayılmasıyla açıklanıyordu. Bu tartışmada tavır almak bize düşmez. Ancak bazı teknolojilerin Çin'de bulunduğu veya kökten değiştirilerek kullanıldığı kesin gibi görünüyor. Çin öntarihi içine Sibirya veya Orta Asya bozkırları üzerinden yayılan Batı kökenli birçok kültürel unsurun katılması da akla yakın geliyor.

Arkeolojik belgeler bize bazı dinsel inançlar hakkında bilgi verebilir, ama bu inançların tarihöncesi halkların bütün dinsel sistemini temsil ettiği sonucuna var-

---

[1] Ping-ti Ho, *The Cradle of the East*, s. 16 vd.

[2] A.g.y., s. 43 vd., 91 vd., 121 vd., 177 vd.

mak anlamsız olur. Mitoloji, teoloji, ritüellerin iskeleti ve morfolojisi yalnızca arkeolojik malzemelere dayanarak kolay kolay çözülemez. Örneğin Yang-Şao neolitik kültürünün keşfiyle gün ışığına çıkarılan dinsel belgeler neredeyse yalnızca kutsal mekân, bereket ve ölümle ilişkili düşünce ve inançları kapsamaktadır. Köylerde ortak ev, meydanın merkezinde yer alırken çevresinde yarıya kadar toprağa gömülmüş küçük konutlar bulunmaktadır. Gerek köyün yerleşim doğrultusu, gerekse merkezi lağım çukuru ve duman deliğiyle konutun yapısı birçok neolitik topluma ve geleneksel toplum tarafından paylaşılan bir kozmolojiye işaret etmektedir (krş. § 12). Ruhun ölümden sonra da yaşadığı inancı, mezarlara bırakılmış kapkacak ve besinlerle kendini göstermektedir. Çocuklar konutların yakınına, tepelerinde ruhun girip çıkabilmesi için açılmış birer delik bulunan büyük küplerin içine gömülüyordu.[3] Başka bir deyişle mezar küpü ölünün "evi"ydi. Bu düşünce tunç çağının (Şang dönemi) atalar tapımında çok boyutlu bir biçimde ifade edilmişti.

Kırmızıya boyanmış ve "ölüm motifiyle" (*death pattern*) süslenmiş kil küpler özellikle ilginçtir.[4] Üç ikonografik motife –üçgen, dama tahtası ve küçük deniz kabukları– yalnızca mezar küplerinde rastlanmaktadır. Ama bu motifler, cinsel birleşme, doğum, yenilenme ve yeniden doğum kavramlarını birleştiren karmaşık bir simgesellikle uyumludur. Bu bezemenin ölümden sonra hayat ve öteki dünyada "yeniden doğuş" umudunu temsil ettiği varsayılabilir.

İki balık ve iki insan biçimli figür içeren bir desen, muhtemelen doğaüstü bir Varlığı veya bir "kutsal uzmanı"nı, bir büyücü veya rahibi temsil etmektedir.[5] Ama bu yorum henüz kesinlik kazanmamıştır. Gerçi balıkların hem cinsel, hem de takvimle ilişkili anlamları vardır (çünkü balık tutma mevsimi yıllık döngünün belli bir anına denk düşer). Dört figürün dağılımı kozmolojik bir imgeyi de akla getirebilir.

Ping-ti Ho'ya göre,[6] Yang-Şao çağının toplumları anayanlı soy zinciri kurallarına uyuyordu. Buna karşılık bir sonraki Lung-Şan çağı, atalar tapımının üstünlüğüyle ayırt edilen babayanlı soy zincirine sahip bir topluma geçişe işaret eder. Ho da, başka araştırmacılar gibi, bazı taş nesneleri ve bunların boyalı küpler üzerine çizilmiş kopyalarını fallus simgeleri olarak yorumlar. "Ata" anlamına gelen *tsu* piktog-

[3] *A.g.y.*, s. 279. Yakındoğu'nun ve Doğu Avrupa'nın bazı tarihöncesi kültürlerinde de benzer inanç ve uygulamalara rastlanmaktadır.

[4] J. G. Anderson, *Children of the Yellow Earth*, s. 315; Kwang Chih Chang, *The Archaeology of Ancient China*, s. 103; krş. Hanna Rydh, "Symbolism in Mortuary Ceramics," birçok yerde.

[5] Ho'nun kitabında bu desenin güzel bir röprodüksiyonu bulunmaktadır: s. 154, Şekil 9.

[6] Ping-ti Ho, *a.g.y.*, s. 275 vd.

ramının bir fallus deseninden türetildiğini ileri süren Karlgren gibi, Ho da fallus amblemlerinin çoğalmasını atalar tapımının kazandığı önemle açıklar.[7] Biraz önce gördüğümüz gibi, "ölüm motifi" belli bir cinsel simgesellik de içerir. Ama Carl Hentze çeşitli nesneleri ve fallus çizimlerini "ruhun evi"ni ifade eden tasvirler olarak yorumlar; bazı Yang-Şao çömlekleri, Avrupa tarihöncesindeki benzer parçalara ve Moğol kulübelerine benzetilebilecek küçük kulübe modellerini –bunlar aynı zamanda mezar küpleridir– temsil eder. Çin'in tarihöncesinde çokça bulgulanan bu "ruh evcikleri" tarihsel çağların "ata tabletleri"nin habercisidir.[8]

Kısacası, Yang-Şao ve Lung-Şan kültürleri diğer neolitik uygarlıklara da özgü inançları sergiler: hayat, bereket, ölüm ve ölümden sonraki hayat arasındaki uyum, dolayısıyla takvime yansıyan ve ritüellerle hayata geçirilen kozmik döngü anlayışı, büyüsel-dinsel güç kaynağı olarak ataların önemi, zıtların birliği "gizemi" ("ölüm motifi" de bunu kanıtlamaktadır), bir anlamda daha sonraki çağlara egemen olacak kozmik hayatın birliği/bütünlüğü düşüncesinin ön habercisi olan inanç. Köylerdeki gelenekler ve dinsel uygulamalarda neolitik mirasın büyük bir bölümünün, kaçınılmaz değişimlerle de olsa, korunduğunu eklemekte yarar var.

127 Tunç Çağında Din: Gök Tanrısı ve Atalar— Elimizdeki bilgiler, Şang hanedanından (MÖ 1751-1028) başlayarak, hissedilir ölçüde artıyor. Bu hanedan kaba hatlarıyla Çin'in öntarihiyle ve antik tarihinin başlangıcıyla örtüşmektedir. Şanglar devrinin ayırt edici niteliği tunç işlemeciliği, kent merkezlerinin ve başkentlerin ortaya çıkması, bir askeri aristokrasinin varlığı, krallık kurumu ve yazının ilk adımlarıdır. Dinsel hayata ilişkin bol belge bulunmaktadır. Özellikle tunçtan yapılmış muhteşem ritüel küplerinin yansıttığı zengin bir ikonografiye sahibiz. Diğer yandan kral mezarları da bazı dinsel uygulamalar hakkında fikir veriyor. Ama asıl değerli kaynağı, hayvan kemiklerine ve kaplumbağa kabuklarına kazınmış kehanet yazıtları[9] oluşturuyor. Son olarak da Karlgren'in "serbest Çou metinleri"[10]

---

[7] A.g.y., s. 282; krş. B. Karlgren, "Some Fecundity Symbols in Ancient China," s. 38 vd.

[8] Bkz. Carl Hentze, *Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shangzeit*, s. 49 vd., 88 vd.; aynı yazar, *Das Haus als Weltort der Seele*, s. 23 vd. ve Şekil 10-12. Bu eserlerde, arkaik Çin uygarlığıyla tarihsel ve morfolojik olarak birleştirilen kültürlerden seçilmiş çok sayıda koşutluk bulunabilir.

[9] Bu, Kuzey Asya'da oldukça yaygın bir kehanet yöntemidir. Soru sorulur, kemikler veya kabuklar ısıtılır ve kâhinler oluşan çatlakları yorumlar. Sonra soru ve cevap bu çatlakların kenarına kazınır.

[10] Bernard Karlgren, "Legends and Cults in Ancient China," s. 344.

adını verdiği bazı eserler (örneğin *Güfteler Kitabı**) birçok eski malzeme içeriyor. Bununla birlikte bu kaynakların bizi Şangların dininin yalnızca bazı yönleri, öncelikle de krallıyet boyunun inançları ve ritüelleri hakkında bilgilendirdiğini ekleyelim; tıpkı neolitik çağda olduğu gibi, mitoloji ve teoloji büyük ölçüde meçhul kalmaktadır.

İkonografik belgelerin yorumu her zaman kesin değildir. Yang-Şao'nun boyalı çömlekleri üzerinde bulgulanmış motiflerle[11] ve bunun ötesinde daha sonraki dönemlerin dinsel simgeselliğiyle belli bir benzerlik bulunduğu konusunda görüş birliğine varılmıştır. Hentze,[12] zıt kutup simgelerinin birleşmesinin, zamanın yenilenmesi ve manevi yenilenişle ilişkili dinsel düşünceleri yansıttığı yorumunu yapmaktadır. Doğumlar ve yeniden doğumlar döngüsünü çağrıştıran ağustosböceği ve *t'ao-t'ieh* masklarına* ilişkin simgesellik de önemlidir. Karanlıkların ve ölümün içinden ışık ve hayat yükselmektedir. Bir arada olamayacak imgelerin (tüylü yılan, yılan ve kartal vb) birleştirilmesi, başka bir deyişle Taocu filozof ve gizemcilerin ana izleğini oluşturan zıtların diyalektiği ve *coincidentia oppositorum* da (zıtların birliği) aynı ölçüde dikkat çekicidir. Tunç küpler, küp-evleri temsil eder.[13] Biçimleri ya çömleklerden, ya da ahşap ilkörneklerden türetilmiştir.[14] Tunç küplerde sergilenen hayranlık uyandırıcı hayvan resimleri sanatı büyük olasılıkla ahşap oymaları örnek almıştır.[15]

Kehanet yazıtları neolitik çağ belgelerinde bulunmayan (veya fark edilemeyen?) bir dinsel anlayışı, özellikle de yüce gök tanrısının, Ti (Efendi) veya Şang Ti'nin (Yukarının Efendisi) üstünlüğünü önümüze seriyor. Ti kozmik ritimleri ve doğa olaylarını (yağmur, rüzgâr, kuraklık vb) yönetir, krala zafer getirir ve mahsulün bereketli olmasını sağlar veya tam tersine felaketlere yol açar ve hastalıkları, ölümü gönderir. Ona, atalar tapınağında ve kırın ortasında olmak üzere iki tür sunu veri-

* *Şih Çing*. Gazeller, Şiirler veya Şarkılar Kitabı diye de çevrilebilir. Ön-Konfüçyüsçü üç klasik eserden biridir. Şiirler yaklaşık olarak MÖ VIII. veya IX. yüzyıla kadar dayanır. Konfüçyüsçü münevverler şiirlere alegorik olarak ahlaki bir anlam vermişlerdir –yn.

[11] Çin halk sanatında ve ikonografisinde hâlâ kullanılan semender, kaplan, ejderha figürleri neolitik çağın sonunda da bulgulanmış kozmolojik simgelerdir. Krş. Carl Hentze, *Bronzegerät der Shangzeit*, s. 40 vd, 55 vd, 132 vd, 165 vd.

[12] *Bronzegerät der Shangzeit*, s. 215 vd.

* Canavar maskeleri –yn.

[13] Hentze, *Das Haus als Weltort der Seele*, s. 14 ve birçok yerde.

[14] Li Chi, *The Beginnings of Chinese Civilization*, s. 32.

[15] A.g.y., s. 35.

ır Ama başka arkaik gök tanrılarının da başına geldiği gibi,[16] onun tapımı da dinsel üstünlüğünde bir gerilemeye işaret eder. Ti uzaktadır ve kraliyet soyundan atalar kadar etkili değildir; ona daha az kurban sunulur. Ama hükümdarın başlıca iki kaygısı olan bereket (yağmur) ve savaş söz konusu olduğunda, yalnızca ona yakarılır.

Her ne olursa olsun Ti üstün konumunu korur. Kral atalar da dahil olmak üzere, diğer bütün tanrılar ona tabidir. Yalnızca kralın ataları Ti nezdinde aracılık yapabilir; diğer yandan yalnızca kral atalarıyla iletişim kurabilir, çünkü kral "tek insan"dır.[17] Hükümdar atalarının yardımıyla otoritesini güçlendiriyordu, onların büyüsel-dinsel gücüne inanç Şang hanedanının egemenliğini meşrulaştırıyordu. Buna karşılık atalar da kendilerine taşınan kurbanların etine, kanına ve tahıl sungularına bağımlıyd[18] Bazı bilginlerin yaptığı gibi,[19] tahttaki aristokrasi için çok önemli olan atalar tapımının bu nedenle giderek bütün toplumsal katmanlar tarafından da benimsendiğini varsaymak kanımızca gereksizdir. Neolitik çağda bu tapım iyice yerleşmiş ve büyük bir yaygınlık kazanmıştı. Yukarıda gördüğümüz gibi, en eski ekicilerin (insan odaklı kozmik döngü etrafında eklemlenmiş) dinsel sisteminin ayrılmaz parçasıydı. Hatırlanamayacak kadar eski zamanlara dayanan bu tapıma siyasi bir işlev kazandıran, ilk atasının Ti'nin soyundan geldiği varsayılan kralın üstünlüğüdür.

Kral iki grup kurban sunar: Atalar ile Ti ve diğer tanrılara. Kimi zaman ritüel hizmet 300 veya 360 güne yayılır. "Kurban" sözcüğü "yıl" anlamına gelir, çünkü yıllık döngü bütün bir ayin olarak algılanır. Bu durum, mevsimlerin doğal akışını ve geri gelmelerini sağlayan takvimin dinsel önemini doğrular. Anyang yakınındaki büyük kral mezarlarında, hayvan iskeletlerinin yanı sıra, anlaşılan hükümdara öteki dünyada eşlik etmeleri için öldürülmüş birçok insan kurban da bulunmuştur. Kurbanların seçimi (silah arkadaşları ve hizmetkârlar, köpekler, atlar), askeri aristokrasi ve kraliyet boyu için avın (ritüel av mı?) hatırı sayılır önemini vurgula-

---

16 *Dinler Tarihine Giriş*, § 14 vd.

17 Kehanet yazıtlarında "Ben, tek insan" (veya belki de "Ben, ilk insan") ifadesi bulgulanmıştır; krş. David N. Keightley, "Shang Theology and the Genesis of Chinese Political Culture," s. 213, dipnot 6.

18 Keightley'in de dikkat çektiği gibi (a.g.y., s. 214 vd), atalar tapımı dinsel ve siyasal otoritenin kaynağı olarak kraliyet soyunu öne çıkarmıştır. Genellikle Çou hanedanının bir uşu olarak değerlendirilen "Göğün Vekaleti" öğretisinin kökleri, Şang'ların teolojisine kadar uzanır.

19 Örneğin Ho, *The Cradle of the East*, s. 320.

maktadır.[20] Kehanet yazıtlarında elimize ulaşan pek çok soru kralın çıktığı seferlerin başarı şansına ve yararına ilişkindir.

Konutlar gibi mezarlar da aynı kozmolojik simgeselliği paylaşıyor ve aynı işlevi yerine getiriyordu: Onlar ölülerin evleriydi. Yapıların, özellikle de tapınak ve sarayların yapım çalışmaları sırasında insanların kurban edilmesi benzer bir inançla açıklanabilir. Kurbanların ruhları yapının kalıcılığını sağlıyordu; dikilen anıtın, kurbanın ruhu için "yeni bir beden" işlevi gördüğü söylenebilir.[21] Ama yeterince bilgi sahibi olmadığımız başka amaçlarla da insan kurban ediliyordu; zamanın yenilenmesinin veya hanedanın yeniden üretiminin hedeflendiği varsayılabilir.

Belli boşluklara karşın, Şanglar devrindeki dinin ana hatları ortaya konulabilir. Gök tanrının ve atalar tapımının önemi konusunda kuşku yoktur. Kurban sistemindeki dinsel bir takvimle uyumluydu; ve kehanet tekniklerindeki karmaşıklık kâhinlerden, rahiplerden veya şamanlardan oluşan bir "kutsal uzmanlar" sınıfının varlığını akla getirmektedir. Son olarak ikonografi ise, hem kozmolojik hem de soteriyolojik bir simgeselliği gözler önüne sermektedir; gerçi bu simgesellik henüz yeterince aydınlatılmamıştır, ama klasik Çin'in başlıca dinsel kavramlarının habercisi gibidir.

128. Örnek Hanedan: Çoular— Yaklaşık olarak MÖ 1028'de son Şang kralı Çou beyine yenildi. Bey yaptığı meşhur açıklamada,[22] krala karşı isyanını çürümüş ve nefret uyandıran bir egemenliğe son verme konusunda gök tanrıdan aldığı buyrukla gerekçelendiriyordu. Meşhur "Göğün Vekaleti" öğretisinin ilk ifadesi budur. Zaferi kazanan bey, Çouların kralı oldu ve Çin tarihindeki en uzun süreli hanedanı başlattı (MÖ 1028-256). Konumuz açısından bu hanedanın yükselme dönemlerini, krizlerini ve çöküşünü özetlemek gereksizdir.[23] Yalnızca MÖ VIII. yüzyıldan III. yüzyıla kadar geçen sürede, savaşlara ve genel güvensizlik ortamına karşın, geleneksel Çin

---

[20] Li Chi, *The Beginnings of Chinese Civilization*, s. 21 vd. Yazar tunç küplerin bezemelerindeki hayvan motiflerine (kaplan, geyik) dikkat çeker. Bunların oldukça karmaşık bir kozmolojik ve erginleme simgeleriyle donatılmış amblem niteliğinde hayvanlar olduğunu ekleyelim.

[21] Krş. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis Khan*, s. 182 vd.

[22] Bu metin *Şu Çing* içinde korunmuştur; çev. Karlgren, *The Book of Documents*, s. 55.

[23] Bazı önemli tarihleri hatırlatalım: MÖ 771'e kadar süren Batı Çouları dönemini Doğu Çouları dönemi izledi (y. MÖ 771-256). Yaklaşık olarak MÖ 400-200 arasında kesintisiz savaşlar yaşandı. Savaşçı Krallıklar adı verilen bu dönem, İmparator Huang Ti'nin Çin'i bir leştirmesiyle son buldu.

uygarlığının geliştiğini ve felsefi düşüncenin doruk noktasına ulaştığını hatırlatmak yeterli olacaktır.[24]

Hanedanın başlangıç döneminde, gök tanrısı T'ien (Gök) veya Şang Ti (Yukarının Efendisi) insanbiçimli ve kişisel bir tanrının çizgilerini sergiler. Göğün merkezinde, Büyük Ayı'da oturur. Metinler onun göksel yapısını öne çıkarır. Her şeyi görür, gözler ve duyar, durugörü sahibidir ve her şeyi bilir, hükümlerinde yanılmaz. Antlaşmalarda ve sözleşmelerde T'ien ve Şang Ti'ye başvurulur. Daha geç bir dönemde, Konfuçyüs ve çeşitli okullardan birçok filozof, ahlakçı ve teolog, Göğün her şeyi görmesini ve bilmesini kutlayacaktır. Ama onlar açısından Göğün Tanrısı dinsel niteliğini giderek yitirmekte, kozmik düzenin temel ilkesine, ahlak yasasının güvencesine dönüşmektedir. Yüce bir tanrının bu şekilde soyutlanma ve akılcılaştırılma sürecine girmesine dinler tarihinde sıkça rastlanır (krş. Brahman, Zeus, Helenistik dönemde filozofların tanrısı, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamda Tanrı).

Ama Gök (T'ien), hanedanın koruyucusu olarak kalır. Kral, "T'ien'in oğlu" ve Şang Ti'nin naibi"dir.[25] Bu nedenle ilke olarak yalnızca kral, T'ien'e kurban sunabilir. Kozmik ritimlerin normal seyrinden kral sorumludur; herhangi bir felaket durumunda –kuraklık, doğaüstü olaylar, afetler, su baskınları– kral kefaret ayinlerine uymak durumundadır. Bütün gök tanrıları mevsimleri yönettiği için, T'ien'in tarım tapımlarında da bir rolü vardır. Bu nedenle tarım döngüsünün önemli anlarında kral onu temsil etmek zorundadır (krş. § 130).

Atalar tapımı Şanglar döneminde yerleştirilmiş yapıların geniş ölçüde uzantısıdır (ama yalnızca aristokrasinin yaptığı ritüeller hakkında bilgi sahibiyiz). Kupevin yerini, oğulun atalar tapınağına bıraktığı bir tablet alır. Yılda dört kez oldukça karmaşık törenler düzenlenir, pişmiş et, tahıl ve içkiler sunulur ve atanın ruhu çağrılır. Bu ruh, bir aile üyesi, genellikle de ölünün torunlarından birisi tarafından kişileştirilir ve sunguları da o paylaştırır. Benzer törenler Asya'da ve başka yerlerde

[24] "Klasik kitaplar" bu çağda yazıldı veya derlendi. Hentze'nin de belirttiği gibi (*Funde in Alt China*, s. 222), Çoular döneminde yazının giderek kutsallığını yitirdiğine tanık oluyoruz. Yazının ilk işlevinin –Gök-Yer ve Tanrı-insan ilişkilerini düzenlemek– yerini, soy zinciri ve tarihyazımı kaygıları aldı. Sonuçta yazı bir siyasi propaganda aracı oldu.

[25] Krş. *Şu Çing*, çev. Legge, s. 428. Çoular mitsel bir atanın, Hou çi'nin (Darı Beyi) soyundan gelmekle ün yapmıştır; bu bey *Şih Çing*'de (şiir 153) onlara "Tanrı'nın emriyle buğday ve arpa verdiği" için kutlanır. Şang döneminin kral mezarlarında bulgulanan insan kurbanlarının Çoular döneminde tamamen ortadan kalktığını da ekleyelim.

de oldukça yaygındır, ölünün temsilcisinin yer aldığı bir ritüel büyük olasılıkla Şanglar zamanında da yapılıyor, hatta belki tarihöncesinde de biliniyordu.[26]

Yer tanrılarının ve onların tapımlarının iyi bilmediğimiz uzun bir tarihi vardır. Toprağın bir ana olarak temsil edilmeden önce cinsiyetsiz veya çift cinsiyetli bir kozmik yaratıcı güç olarak duyumsandığı bilinmektedir.[27] Marcel Granet'ye göre, Yeryüzü Ana imgesi önce "cinsiyetsiz Kutsal Yer görünümü"nde ortaya çıkmıştır. Bir süre sonra "evcil Toprak anaç ve besleyici bir gücün özellikleriyle tasarımlanmıştır."[28] Eski çağlarda ölüler ev duvarları içine, tohumların saklandığı yere gömülürdü. Uzun süre tohumların bekçiliği işi kadına aitti. "Çoular zamanında krallıyet tarlasını ekmek için ayrılmış tohumlar Göğün Oğlu'nun odasında değil, kraliçenin dairesinde saklanırdı."[29] Ancak daha geç bir dönemde, babayanlı soy zincirine dayalı ailenin ve derebeylik iktidarının ortaya çıkışıyla birlikte, toprak bir tanrı oldu. Çoular devrinde hiyerarşik biçimde örgütlenmiş çok sayıda toprak tanrısı –aile toprağının tanrıları, köy tanrısı, krallık ve beylik topraklarının tanrıları– vardı. Sunak açık havadaydı, ama taştan bir tablet ve bir ağaç –toprağın kozmik bir güç olduğuna inanılan çağa ait özgün tapımın kalıntılarıdır bunlar– içeriyordu. Mevsim dönümleri çevresinde eklemlenmiş köylü tapımları, muhtemelen bu kozmik dinin ilk biçimlerini temsil etmektedir, çünkü ileride göreceğimiz gibi (§ 130), Toprak yalnızca tarımsal bereketin kaynağı olarak algılanmıyordu; göğü tamamlayıcı bir güç olarak, kozmik bütünselliğin ayrılmaz parçasıydı.

Değindiğimiz dinsel yapıların Çoular devrine ilişkin zengin belge külliyatının (arkeolojik malzemeler ve özellikle de çok sayıda metin) tamamını kapsamadığını

---

[26] Kilden kabartmalar üzerine oyulmuş iki kolu yukarı kalkmış insan figürleri anlaşıldığı kadarıyla ataları veya bir atalar tapımının rahiplerini temsil etmektedir (krş. Hentze, *Funde in Alt-China*, s. 224 ve Levha XL). Bu ikonografik motif neolitik çağda ve Şang döneminde bulgulanmıştır (*a.g.y.*, Şekil 29, 30). Çou döneminin ortalarına ait tunçtan bir sandık, ata izleğinin "folklorlaştırılması"nın mükemmel bir örneğini yansıtmaktadır. Kapağın üzerinde karşı karşıya oturmuş bir erkekle bir kadın, doğacı üslupta naifçe tasvir edilmiştir (*a.g.y.*, s. 228, Levha XLIII).

[27] Krş. Eliade, "La Terre Mère et les hiérogamies cosmiques" (*Mythes, rêves et mystères* içinde), s. 225.

[28] M. Granet, "Le dépôt de l'enfant sur le sol," (*Etudes sociologiques sur la Chine* içinde), s. 201. "Yeni doğmuş veya ölmek üzere olan bebek Toprağa konduğunda, doğumun mu ölümün mü hükmünün yürüyeceğini söylemek O'na [Toprağa] düşer. [Bebeği] Toprağın üzerine bırakma ritüeli Irk ve Yer arasında töz bakımından özdeşlik düşüncesini gerektirir" (*a.g.y.*, s. 192-193, 197-198).

[29] Granet, *a.g.y.*, s. 200.

da eklemek gerek. Bu sunuşu bazı kozmogoni mitlerini ve temel metafizik düşünceleri tanıtarak tamamlayacağız. Şimdilik araştırmacıların kısa bir süredir arkaik Çin'in kültürel ve dinsel karmaşıklığını vurgulamakta görüş birliğine vardığını hatırlatalım. Daha birçok millet için de geçerli olduğu gibi, Çin budunu da homojen değildi. Ayrıca başlangıçta ne dili ne kültürü, ne de dini birlikçi sistemler oluşturuyordu. Wolfram Eberhard çevresel etnik unsurların –Thailer, Tunguzlar, Türk-Moğollar, Tibetliler vb– Çin sentezine katkılarını gün ışığına çıkarmıştır.[30] Din tarihçisi için bu katkılar değerlidir. Diğer olguların yanı sıra, kuzey şamanizminin Çin dinselliğine etkilerini ve bazı Taocu ibadetlerin "kökeni"ni anlamasına yardım ederler.

Çinli tarihyazıcıları onların klasik uygarlığını "barbarlar"ın inanç ve ibadetlerinden ayıran mesafenin bilincindeydi. Ama bu "barbarlar"ın içinde, kısmen veya tamamen özümsenmiş ve kültürleri sonunda Çin uygarlığının ayrılmaz birer parçası haline gelmiş birçok buduna rastlanmaktadır. Bir tek örnek verelim: Çular. MÖ 1100'e doğru onların krallığı kurulmuştu. Bununla birlikte Şangların kültürünü özümseyen Çular Moğol kökenliydi ve dinlerinin ayırt edici niteliği şamanizm ve esrime teknikleriydi.[31] Çin'in Han hanedanının egemenliğinde birleşmesi Çu kültürünün yıkılmasına yol açarken, diğer yandan onların dinsel inanç ve ibadetlerinin bütün Çin'e yayılmasını kolaylaştırdı. Muhtemelen Çin kültürü onların kozmolojik mitlerinin ve dinsel ibadetlerinin pek çoğunu benimsemişti, esrime tekniklerine ise, bazı Taocu çevrelerde rastlanmaktadır.

129. Dünyanın Kökeni ve Düzenlenmesi— Sözcüğün gerçek anlamında hiçbir Çin kozmogoni mitu korunmamıştır. Ama tarihyazımı geleneğinde ve birçok Çin efsanesinde Euemerosçulaştırılmış* ve dünyevileştirilmiş yaratıcı tanrılar ayırt edilebilmektedir. Örneğin insanbiçimli bir İlk Varlık olan P'an-Ku'nun "Gök ile Yer'in yumurtaya benzer bir kaos olduğu çağda" doğduğu anlatılır. P'an-Ku öldüğünde kafası "kutsal bir sarp dağ oldu, gözleri güneş ve ay, yağı nehirler ve denizler, saçları ve kılları ağaçlar ve diğer bitkiler oldu."[32] Burada yaratılışı bir İlk Varlığın

---

[30] Bkz. Eberhard'ın *Kultur und Siedlung der Randvölker Chinas* ve *Lokalkulturen im alten China*'nın iki cildi.

[31] Krş. John S. Major, "Research Priorities in the Study of Ch'u Religion", özellikle s. 231 vd.

* MÖ III. yüzyılda yaşamış Yunan yazar. Ona göre mitolojik kişilikler halkların korkusu veya hayranlığı sonucunda tanrılaştırılmış insanlardır. –çn

[32] Max Kaltenmark'ın çevirdiği metinler, "La naissance du monde en Chine," s. 456-457. Ayrıca bkz. Norman Girardot, "The Problem of Creation Mythology," s. 298 vd.

kurban edilmesiyle açıklayan mitin özü fark edilmektedir: Tiamat (krş. § 21), Puruşa (§ 75), Ymir (§ 173). *Şu Çing*'de yapılan bir ima, eski Çinlilerin birçok halkta ve farklı kültür düzeylerinde bulgulanan bir başka kozmogoni izleğini daha bildiğini kanıtlamaktadır: "Ulu Efendi (Huang-ti) (tanrıların) aşağı inişleri son bulsun diye Ç'ong-li'yi Yer ile Gök arasındaki iletişimi kesmekle görevlendirdi."[33] Çinlilerin mite getirdiği yorum –özellikle tanrıların ve ruhların insanlara baskı yapmak üzere yeryüzüne inişi– ikinci önemdedir; çeşitlemelerin çoğunluğu tam tersine başlangıç çağının, Gök ile Yer tanrılarının aşağı inip insanların arasına karışmasına ve insanların da bir dağa, bir ağaca veya bir merdivene tırmanarak ya da kuşların sırtına binerek göğe çıkışına olanak verecek ölçüde çok yakın olduğu o çağın cennetsi niteliğini yüceltmektedir. Belirli bir mitsel olayın ("ritüelle ilgili bir hata") ardından, Gök birdenbire Yer'den ayrılmış, ağaç veya sarmaşık kesilmiş veya başı göğe değen dağ düzleşmişti. Bununla birlikte bazı ayrıcalıklı varlıklar –şamanlar, gizemciler, kahramanlar, hükümdarlar– esrime hali içinde göğe yükselme, böylelikle *in illo tempore* kesilmiş iletişimi yeniden kurma yetisine sahiptir.[34] Cennet nostaljisi diye nitelenebilecek olguya, yani esrime yoluyla o ilk, "başlangıç durumu"yla yeniden bütünleşme isteğine bütün Çin tarihi boyunca rastlanmaktadır. Başlangıcın birlik/bütünlüğü (*hun-tun*) veya insanın doğrudan tanrılarla karşılaşabildiği bir zaman tarafından temsil edilen bir durum söz konusudur.

Son olarak bir üçüncü mitte, bir erkek ve kız kardeşten, Fu-hi ve Nü-kua'dan oluşan bir çiftten söz edilir. Ejder bedenli bu iki varlık, ikonografide genellikle kuyruklarından birbirine düğümlenmiş olarak tasvir edilir. Bir tufan sırasında, "Nü-kua mavi renkli Göğü beş renkten taşlarla onardı, büyük bir kaplumbağanın ayaklarını kesip dört kutba dört direk olarak dikti, dünyayı kurtarmak için kara ejderi (Kong kong) öldürdü, taşan suların önüne set çekebilmek için kamış küllerini biriktirdi."[35] Bir diğer metin Gök ve Yer'in yaratılışından sonra Nü-kua'nın insanları sarı topraktan (soylular) ve çamurdan (yoksul ve sefil insanlar) şekillendirdiğini nakleder.[36]

Tarihselleştirilmiş Büyük Yu rivayetinde de kozmogoni izleği seçilebilmektedir. (Mitsel) İmparator Yao döneminde "dünyaya henüz düzen verilmemişti, engin sular

[33] Henri Maspéro, *Les religions chinoises*, s. 186-187. Daha sonraları bu anlatı "ruhların insanları ele geçirmesi" nedeniyle ortaya çıkan kargaşalıklarla yorumlandı; krş. Derek Bodde, "Myths of Ancient China," s. 389 vd.

[34] Krş. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, s. 80 vd.; *Le Chamanisme*, s. 215 vd.

[35] *Lieh-tsu* (MÖ III. yüzyıl), çev. Kaltenmark, a.g.y., s. 458.

[36] *Houai-nan-tsu* (MÖ III. yüzyıl), çev. Kaltenmark, a.g.y., s. 459.

düzensiz biçimde akıyor, dünyayı seller kaplıyordu." Yu, suları durdurmak için setler yapan babasının aksine, "toprağı kazdı ve (suları) denizlere doğru akıttı, yılanları ve ejderleri avladı ve onları bataklıklara püskürttü."[37] Tüm bu motifler –sularla kaplı yeryüzü, yılanların ve ejderlerin çoğalması– kozmogoniye ilişkin bir yapıya sahiptir. Yü, yaratıcı tanrı ve uygarlaştırıcı kahraman rolünü üstlenir. Çinli bilginlere göre dünyanın düzenlenmesi ve insani kurumların oluşturulması kozmogoniyle eşdeğerlidir. Hükümdar kötülük güçlerini dört ufka doğru sürüp bir merkeze yerleştiğinde ve toplumun örgütlenmesini tamamladığında dünya "yaratılmış" olur.

Ama dünyanın kökeni ve oluşumu sorunu, Lao-tzu'nun ve Taocuların ilgisini çekiyordu, bu da kozmogoniye ilişkin spekülasyonların eskiliğini gösterir. Nitekim Lao-tzu ve öğrencileri arkaik mitolojik anlatılardan yararlanmaktadır ve Taocu söz dağarının –*hun-tun, tao, yang* ve *yin*– özünün diğer okullarca da paylaşılması, onun eski ve bütün Çin'deki yaygın niteliğini kanıtlamaktadır. Biraz ilerde göreceğimiz gibi (bkz. s. 27) Lao-tzu'nun dünyanın kökenine ilişkin açıklaması, kaosu (*hun-tun*) yumurtaya benzeyen bir bütünsellik olarak ele alan eski kozmogoni izleğini, metafizik bir dilde, yeniden işlemektedir.[38]

Evrenin yapısı ve ritimlerine gelince, Şanglardan 1911 devrimine kadar çeşitli temel anlayışlarda tam bir birlik ve süreklilik söz konusudur. Geleneksel evren imgesi, ortasından dikey başucu-ayakucu[*] ekseninin geçtiği ve dört yön tarafından çerçevelenmiş bir merkezdir. Gök yuvarlak (bir yumurta biçimindedir). Yer ise karedir. Gök bir kubbe gibi Yer'i örter. Kimi zaman Yer, bir arabanın kare biçimli kasasıyla temsil edilir; o zaman Gök gibi yuvarlak gölgeliği bir orta direk ayakta tutar. Beş kozmolojik sayıdan –4 yön ve 1 merkez– her birine bir renk, bir koku, bir ses ve özel bir simge denk düşer. Çin dünyanın merkezindedir, başkent krallığın ortasında ve kraliyet sarayı da başkentin merkezinde bulunur.

Başkentin ve aslında her kentin "dünyanın merkezi" olarak temsil edilmesi, antik Yakındoğu'da, eski Hindistan'da, İran'da vb. bulgulanan geleneksel anlayışlardan hiç farklı değildir.[39] Tıpkı diğer kent uygarlıklarında olduğu gibi, Çin kentleri de

---

[37] Mencius (Mengzi), çev. Kaltenmark, s. 461.

[38] Bkz. N. J. Girardot, "Myth and Meaning in the Tao Te Ching," s. 299 vd.

[*] Astrolojide yeryüzündeki bir gözlem noktasından geçen düşey doğrultunun gökyüzünü deldiği iki noktadan göz seviyesinin üstünde olanına *başucu*, altında olanına *ayakucu* denir. (ç.n.)

[39] Krş. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, s. 23 vd.

bir tören merkezinden başlayarak gelişir.[40] Başka bir deyişle, kent tam anlamıyla bir "dünya merkezi"dir; çünkü gökle ve yeraltı bölgeleriyle iletişim olanağı sağlar. Mükemmel başkentin evrenin merkezinde, Dikili Odun (*Çien mu*) adı verilen harika ağacın yükseldiği yerde bulunması gerektiği varsayılır; bu ağaç aşağıdaki bölgeleri göğün en yüksek katlarıyla birleştirir; "öğlen vakti onun yanında dümdüz duran hiçbir şeyin gölgesi olmaz".[41]

Geleneğe göre, her başkentin hem bir *imago mundi* (dünya imgesi), hem de takvim olan bir ritüel sarayı, bir *Ming t'ang*'ı olmalıdır. *Ming t'ang* kare bir temel (= Yer) üzerine inşa edilir ve samandan yuvarlak bir çatıyla (= Gök) örtülür. Hükümdar bütün yıl boyunca bu damın altında dolaşır, takvimin gerektirdiği yöne yerleşerek mevsimleri ve ayları sıraları geldikçe başlatır. Giysilerinin renkleri, yediği yemekler, yaptığı davranışlar yıllık döngünün farklı anlarıyla tam bir uyum içindedir. Yazın üçüncü ayının sonunda hükümdar, yılın temel direğiymiş gibi, *Ming t'ang*'ın merkezine yerleşir.[42] Hükümdar da, tıpkı diğer "dünya merkezi" simgeleri (ağaç, kutsal dağ, 9 katlı kule vb.) gibi, bir anlamda *axis mundi*'yi canlandırır ve Yer ile Gök arasındaki bağı kurar. Mekânsal-zamansal "dünya merkezleri" simgeselliği çok yaygındır; hem birçok arkaik kültürde, hem de bütün kent uygarlıklarında bulgulanmıştır.[43] Bu arada Çin'in en mütevazı ülkeli konutlarının da, başkent veya krallıyet sarayı gibi, aynı kozmolojik simgesellikle donatıldığını ekleyelim: onlar da birer *imago mundi* oluşturur.[44]

130. Kutuplaşma, Birbirinin Yerini Alma ve Yeniden Bütünleşme— Yukarıda belirttiğimiz gibi (bkz. s. 23), beş kozmolojik sayı –yani dört yön ve merkez– evrensel bir tasnifin ve benzeştirmenin kusursuz örneğini oluşturur. Var olan her şey bir sınıfa veya sınırları kesin bir biçimde çizilmiş bir alt-başlığa dahildir ve dolayısıyla bu sınıfta toparlanmış gerçekliklere özgü vasıfları ve erdemleri paylaşır.

---

[40] Paul Wheatly, *The Pivot of the Four Quarters*, s. 30 vd., 411 vd.

[41] Marcel Granet, *La pensée chinoise*, s. 324.

[42] Granet, a.g.y., s. 102 vd.; krş. *Danses et légendes de la Chine ancienne*, s. 116 vd. *Ming T'ang*'ın merkezindeki bu ritüel duruşun "eski şeflerin konutlarının en dip bölümlerinde çekilmesi gereken bir inziva dönemi"ne denk düştüğü anlaşılmaktadır. Altı ya da onik günlük bu süre, sürü hayvanlarında ve mahsulde bolluk olup olmayacağını tahmin etmeyi veya belirlemeyi sağlayan ritüeller ve gözlemlerle geçiriliyordu" (*La pensée chinoise*, s. 107). 12 gün, bir sonraki yılın 12 ayını temsil ediyordu; bu Yakındoğu'da ve başka yerlerde de bulgulanan arkaik bir anlayıştır; krş. *Le mythe de l'éternel retour*, s. 78 vd.

[43] Krş. Eliade, "Centre du Monde, Temple, Maison," s. 67 vd.

[44] Krş. R. A. Stein, "Architecture et pensée religieuse en Extrême Orient."

Demek ki, makrokozmosla mikrokozmos arasındaki denklikler sisteminin, yani bütün geleneksel dinlerde hatırı sayılır bir rol oynamış genel benzerlikler kuramının gözü pek bir gelişimiyle karşı karşıyayız. Çin düşüncesinin özgünlüğü, bu makrokozmos-mikrokozmos şemasını daha geniş bir tasnif sistemi içine oturtmasından kaynaklanır. Bu, Yang ve Yin adlarıyla bilinen, uzlaşmaz bir şekilde çelişkili ama birbirini tamamlayan temel ilkeler döngüsüdür. İki bölümlülük ve kutuplaşma, ikilik ve sırayla birbirinin yerini alma, antitez nitelikli çiftler ve *coincidentia oppositorum* (zıtların birliği) türlerinden hareketle eklemlenmiş paradigma sistemlerine dünyanın her yerinde ve bütün kültür düzeylerinde rastlanır.[45] Yang-Yin zıtlar çiftinin önemi, yalnızca bunun evrensel bir sınıflandırma modeli işlevi görmesinden değil, bir yandan birçok beden tekniğini ve ruh disiplinini sistemleştirip geçerli kılarken diğer yandan giderek katı kurallara bağlanan ve sistemleştirilen felsefi spekülasyonlara kapı açan bir kozmoloji içinde geliştirilmesinden kaynaklanmaktadır.

Kutuplaşma ve sırayla birbirinin yerini alma simgeselliği daha önce de gördüğümüz gibi (§ 127) Şanglar dönemi tunçlarının ikonografisinde bol bol yansıtılmış, zıt kutup simgelerinin buluşmalarını öne çıkaracak biçimde düzenlenmiştir, örneğin baykuş veya karanlıkları simgeleyen bir başka figür "güneş gözleri"yle süslenirken, ışık amblemlerine birer "gece" işareti konmuştur.[46] Carl Hentze'ye göre Yang-Yin simgeselliği, ilk yazılı metinlerden çok önceye ait en eski tapım nesneleri tarafından da doğrulanmaktadır.[47]

Marcel Granet *Şih Çing*'de *yin* sözcüğünün soğuk ve kapalı hava düşüncesini çağrıştırdığını ve içsel olan için kullanıldığını, *yang* teriminin ise güneşli hava ve sıcağı düşündürdüğünü hatırlatıyor. Başka bir deyişle, *yang* ve *yin* zamanın somut ve antitez nitelikli yönlerini belirtiyor.[48] Bir kehanet el kitabında "bir ışık zamanı"ndan ve "bir karanlık zamanı"ndan söz ediliyor, bu sözler Çuang-tzu'nun özdeyişlerinin habercisi gibi: "bir doluluk, bütünlük [zamanı], bir bitkinlik, düşkünlük [zamanı], bir temizlenme [zamanı], bir dinginlik [zamanı], bir hayat [zamanı], bir ölüm [zamanı]."[49] Demek ki dünya "sırayla birbirinin yerini alan ve birbirini tamamlayan iki tezahürden oluşan, döngüsel nitelikte bir bütünlük" [*tao pien t'ung*]

---

[45] Krş. "Remarques sur le dualisme religieux: dyades et polarités" başlıklı çalışmamız (*La nostalgie des origines* içinde, s. 249-338).

[46] Krş. Carl Hentze, *Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shangzeit*, s. 192 vd.

[47] Krş. Hentze, *Das Haus als Weltort der Seele*, s. 99 vd.

[48] *La pensée chinoise*, s. 117 vd.

[49] Granet, *La pensée chinoise*, s. 132.

gösterir.[50] Sırayla birbirinin yerini alma düşüncesinin zıtlık düşüncesine ağır bastığı anlaşılıyor. Takvim yapısı da bunu gösteriyor. Filozoflara göre, kışın "*yin* tarafından kandırılan *yang*, yeraltı kaynaklarının dibinde, donmuş toprağın altında bir tür yıllık sınavdan geçer ve bundan yenilenmiş, canlanmış olarak çıkar. İlkbaharın başında toprağa topuğuyla vurarak zindanından kaçar. O zaman buzlar kendiliğinden çatlar ve kaynaklar uyanır."[51] O halde evren, döngüsel olarak birbirinin yerini alan ve birbirinin antitezi biçimler dizisinden oluşur.

Yang ve *yin*'in etkileşiminin yönettiği kozmik ritimlerle iki cinsin etkinliklerinin birbirlerini tamamlayıcı biçimde sırayla yer değiştirmeleri arasında tam bir simetri vardır. *Yin* olan her şeyin dişil, *yang* olan her şeyin de eril bir doğaya sahip olduğu kabul edildiği için, kutsal evlilik ideği hem kozmik hem de dinsel bir boyut sergiler. Gerçekten de iki cins arasındaki ritüel zıtlık hem iki hayat formu arasındaki uzlaşmaz, ama tamamlayıcı çelişkiyi, hem de iki kozmik ilkenin, *yang* ve *yin*'in sırayla birbirinin yerini almasını ifade eder. Arkaik köylü tapımlarının temel taşlarını oluşturan toplu ilkbahar ve güz bayramlarında, karşı karşıya dizilen iki koro söyledikleri manzumelerle atışır. "*Yang* çağırır, *yin* cevap verir." "oğlanlar çağırır, kızlar cevap verir." Yer değiştirebilen bu iki ifade, hem kozmik hem toplumsal ritme işaret eder.[52] Bu uzlaşmaz çelişkili korolar gölge ve ışık gibi çatışır. Toplanılan tarla uzayın tamamını, bayrama katılanlar da insan topluluğunun ve doğaya ait diğer şeylerin tamamını simgeler.[53] Dünyada oldukça yaygın olan bir ritüel gereği, eğlenceler toplu bir kutsal birleşmeyle taçlanır. Hayat kuralı olarak benimsenen kutupluluk, yılın geri kalanında zıtların birliğiyle hükümsüz kılınır veya aşılır.

Küçük bir inceleme eserinde "Bir *yin* (yönü), bir *yang* (yönü), *Tao* işte budur" yazılmıştır.[54] *Yang* ve *yin*'in birbirinin yerini alması sonucunda evrenin kesintisiz dönüşümü, deyim yerindeyse, Tao'nun dış görünümünü oluşturur. Ama Tao'nun ontolojik yapısına nüfuz edilmeye çalışıldığı anda, sayısız güçlükle karşılaşılır. Sözcüğün tam karşılığının hem "yol," hem "söz" olduğunu, "öğreti" manasının buradan geldiğini hatırlatalım. Tao "öncelikle izlenecek bir yol imgesini" ve "davranış yönü, ahlaki kural düşüncesini çağrıştırır"; ama bunun yanı sıra "Gök ile Yer kur-

---

[50] *Agy*, s. 127
[51] *Agy*, s. 135
[52] Krş. Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, s. 43. *La pensée chinoise*, s. 141
[53] Granet, *agy*, s. 143
[54] *Hsi Tz'u*; aktaran Granet, *La pensée chinoise*, s. 325. Bu, Tao'ya ilişkin ilmi tanımların en eskisidir.

sal güçlerle insanlar arasında ilişki kurma sanatı"nı, kâhinin, büyücünün ve kralın büyüsel dinsel gücünü de akla getirir.[55] Ortak felsefi ve dinsel düşünce açısından, Tao, gerçekliğin bütün alanlarında içkin düzen ilkesidir; o zaman Gök Tao'sundan ve Yer Tao'sundan (bunlar da biraz *yang* ve *yin* gibi ikilik içindedir) ve İnsanın Tao-sundan (yani davranış ilkeleri; bunlar kral örneğinde, onun gök ile yer arasında aracılık işlevini sürdürmesini sağlar) söz edilir.[56]

Bu anlamların bazıları, arkaik başlangıç çağının birlik/bütünlük kavramından, yani bir kozmogoni anlayışından türemiştir. Lao-tzu'nun dünyanın kökeni üzerine spekülasyonları, yaratılışı bir yumurtaya benzetilebilecek bir bütünlükten hareketle anlatan kozmogoni mitiyle uyumludur. *Tao Te Çing*'in 42. bölümünde şöyle denir: "Tao, Bir'i doğurdu. Bir, İki'yi doğurdu. İki, Üç'ü doğurdu. Üç, on bin varlık doğurdu. On bin varlık Yin'i sırtlarında taşır ve Yang'ı kucaklar."[57] Lao-tzu'nun geleneksel bir kozmogoni mitini, ona yeni bir metafizik boyut ekleyerek ne yönde kullandığı görülüyor. "Bir," "bütün"le eşdeğerlidir; birçok mitoloji açısından tanıdık bir izlek olan ilk başlangıç bütünselliğine gönderme yapar. Yorumda Gök ve Yer'in birliğinin (yani "İki"), yine iyi bilinen bir mitolojik senaryo uyarınca, var olan her şeyi doğurduğu açıklanıyor. Ama Lao-tzu'ya göre "Bir," ilk birlik/bütünlük de "yaratılış"ın bir aşamasını temsil etmektedir, çünkü o da gizemli ve kavranamaz bir temel ilke, Tao tarafından yaratılmıştır.

Kozmogoniyle ilişkili bir başka parçada (bölüm 25) Tao "farklılaşmamış ve mükemmel, Gök ve Yer'den önce doğmuş bir varlık" olarak ifade edilir; "Onu bu dünyanın anası olarak kabul edebiliriz ama adını bilmiyorum; ben ona Tao diyeceğim ve ona bir isim vermek gerekirse bu *ta* (Muazzam) olacak."[58] "Farklılaşmamış ve mükemmel" varlık MÖ II. yüzyılda yaşamış bir yorumcu tarafından şu şekilde yorumlanır: "Gök ile Yer'in, kaotik bir biçimde (*hun-tun*) işlenmemiş taş kütlesi hali oluşturan gizemli birliği [*Hung-t'ung*]."[59] Demek ki Tao ilk başlangıcın

[55] Max Kaltenmark, *Lao tseu et le taoïsme*, s. 30; krş. Granet, *La pensée chinoise*, s. 300 vd.

[56] Kaltenmark, *Lao tseu*, s. 33: "Konfüçyüs'ün idealini temsil eden bu Tao'dur; Konfüçyüs şöyle diyordu: 'Sabah Tao'dan söz edildiğini duyan akşam huzur içinde ölebilir'." (*a.g.y.*)

[57] Kaltenmark'ın çevirisi, "La naissance du monde en Chine," s. 463. Bu dizi halinde doğurma şeması *Yi Çing*'den Yeni Konfüçyüsçülere kadar neredeyse bütün felsefi okullar tarafından kullanılmaktadır; krş. Wing Tsit Chan, *The Way of Lao Tzu*, s. 176; Norman Girardot, "Myth and Meaning in the *Tao Te Ching*," s. 311 vd.

[58] Çev. Kaltenmark çevirisi, *Lao tseu*, s. 39.

[59] *Huai-nan-tzu*, aktaran Girardot, "Myth and Meaning in the *Tao Te Ching*," s. 307. Çuang-tzu'ya göre de ilk mükemmel bütünlük hali, İmparator Hun-Tun (yani "Kaos") bütün insanlar gibi yedi delikli bir yüze sahip olmak için delindiğinde kaybolmuştu; ama "Kaos" yedinci

canlı ve yaratıcı, ama biçimsiz ve isimsiz bütünlüğüdür. Kozmogoniye ilişkin bir diğer parçada yazıldığı gibi, "İsimsiz olan Gök ile Yer'in kökenidir. İsmi olan on bin varlığın Ana'sıdır" (böl. I, dize 3-7). Bununla birlikte bu bölümde kozmogoninin başlangıcını temsil eden "Ana," başka bir yerde doğrudan Tao'yu ifade eder: "Vadi tanrıçası ölmez. O, Gizemli Dişi'dir. Gizemli Dişi'nin eşiği: işte Gök ile Yer'in kökeni budur."[60]

Tao'nun sözle ifade edilemezliği başka sıfat ve kavramlarla da yansıtılır; bu sıfat ve kavramlar başlangıca ilişkin kozmogoni imgesinin, Kaos'un (*hun-tun*) çeşitli ayrıntı farklarıyla uzantılarını oluşturur. En önemlilerini hatırlatalım: Boşluk (*hsu*), "hiç" (*vu*), Muazzam (*ta*), Bir (*i*).[61] Lao-tzu'nun öğretisini çözümlerken bu terimlerden bazılarını yeniden ele alacağız. Ama hem Taocu filozofların, hem de uzun ömür ve ölümsüzlük peşindeki keşiş ve müritlerin bu cennet haliyle -özellikle de başlangıcın mükemmelliği ve kendiliğindenliğiyle- yeniden bütünleşmeye çalıştıklarını şimdiden belirtmekte yarar var. Başlangıç haline yönelik bu nostaljide, Yang ve Yin'in temsilcileri olan oğlanlarla kızların toplu ("kaotik") birleşmesi aracılığıyla "bütünselliği" ritüel olarak diriltеn eski tarımsal senaryonun yeni bir ifadesi seçilebilmektedir. Bütün Taocu okullarda ortak, temel unsur insanın uygarlığın zaferinden önce var olan başlangıç halinin yüceltilmesiydi. Ama adil ve uygarlaşmış kuralların yönettiği ve efsanevi krallarla uygarlaştırıcı kahramanlardan esinlenmiş bir toplum kurmak isteyenlerin karşı çıktığı da, bu "Doğa'ya geri dönüş" olgusuydu.

131. Konfüçyüs: Ritüellerin Gücü— Antik Çin'deki bütün dinsel düşünce eğilimlerinin belli sayıda temel fikri paylaştığı söylenebilir. Gerçekliğin kaynağı ve temel ilkesi olan *tao* kavramı, *yin-yang* ritminin yönettiği sırayla birbirinin yerini alan zıtlıklar fikri ve makrokozmos ile mikrokozmos arasındaki denklik kuramı bu duruma örnek gösterilebilir. Bu sonuncu kuram, insan varoluşunun ve örgütlenmesinin tüm düzlemlerine uygulanıyordu: bireyin anatomi, fizyoloji ve psikolojisi, toplumsal kurumlar, kutsal mekânlar ve konutlar (kent, saray, sunak, tapınak, ev). Ama kimileri (öncelikle de Taocular) *tao*'ya göre geliştirilen ve kozmik ritimlerle tam bir uyum içindeki varoluşun yalnızca *başlangıçta* (yani toplumsal örgütlenme ve kültürün gelişiminden önce gelen aşamada) mümkün olduğunu düşünürken, diğer-

gün, yedinci delik açıldıktan sonra ölmüştü, krş. James Legge, *The Texts of Taoism*, c. I, (*SBE*, c. 39), s. 267.

[60] Bölüm 6, çev. Kaltenmark, *Lao tseu*, s. 50.

[61] Krş. Girardot, *a.g.y.*, s. 304.

leri bu tür bir varoluşun asıl adil ve uygarlaşmış bir toplumda gerçekleştirilebileceğine inanıyordu.

Bu ikinci grup arasında en meşhuru ve en etkilisi hiç kuşkusuz Konfuçyüs oldu (y. MÖ 551-479).[62] Bir anarşi ve adaletsizlik döneminde yaşayan, sefaletin ve çekilen genel sıkıntının acısını duyan Konfuçyüs, tek çözümün, aydınlanmış önderler tarafından gerçekleştirilecek ve sorumluluk sahibi memurlar tarafından uygulanacak kökten bir yönetim reformu olduğunu anladı. Bununla birlikte idarede bizzat önemli bir görev elde etmeyi başaramadı ve hayatını eğitime verdi. Özel eğitmenlik mesleğini ilk yapan o oldu. Çok sayıdaki öğrencisinde kazandığı başarıya karşın, Konfüçyüs ölümünden kısa bir süre önce misyonunda tam bir başarısızlığa uğradığı inancındaydı. Ama öğrencileri onun öğretisinin özünü kuşaktan kuşağa aktarmayı başardı ve ölümünden 250 yıl sonra, Han hanedanı hükümdarları (y. MÖ 206-MS 220) Konfüçyüsçüleri imparatorluğun idaresiyle görevlendirmeye karar verdiler. O tarihten itibaren iki binyılı aşkın bir süre kamu hizmetlerine Üstad'ın öğretisi rehberlik etti.

Konfuçyüs sözcüğün tam anlamında bir dinsel önder değildir.[63] Düşünceleri, özellikle de Yeni Konfuçyüsçülerin düşünceleri genellikle felsefe tarihleri içinde incelenir. Ama ister dolaylı ister doğrudan olsun Konfüçyüs, Çin dinini derinden etkilemiştir. Nitekim onun ahlaki ve siyasi reformunun kaynağı dinsel niteliktedir. Zaten hiçbir önemli geleneksel fikri, ne *tao*'yu, ne gök tanrısını, ne de atalar tapımını reddetmez. Üstelik ritüellerin ve töreye uygun davranışın dinsel işlevini yüceltir ve onlara yeni değerler yükler.

Konfüçyüs'e göre, *tao* Göğün buyruğuyla kurulmuştur: "*Tao*'nun uygulanmasının nedeni Göğün buyruğudur" (*Lun Yü*, *Konuşmalar*, XIV, 38). *Tao*'ya göre davranmak Göğün iradesine uymaktır. Konfuçyüs Gök tanrısının (T'ien) üstünlüğünü kabul eder. Ona göre o bir *deus otiosus* değildir. T'ien her bireyle tek tek ilgilenir ve daha iyi birisi olmasına yardım eder. "İçimdeki erdemi (*te*) Gök üretti" diye açıklar (V, 22). "Göğün iradesini elli yaşımda anladım" (II, 4). Gerçekten de Üstat, Gök tarafından kendisine bir misyon yüklendiğine inanıyordu. Çağdaşlarının pek çoğu gibi o da, Göğün yolunun uygarlaştırıcı kahramanlar Yao ve Şun ile Çou hanedanından krallar Wen ve Wu tarafından örnek alınacak bir biçimde yansıtıldığını düşünüyordu (VIII, 20).

---

[62] Soyadı K'ung idi; "Konfüçyüs," K'ung Fu-tzu'nun [Üstat Kung] Latinceleştirilmiş halidir.

[63] Ama Konfuçyüs çok kısa bir süre içinde uygarlaştırıcı kahramanlara özgü vasıflar ve erdemlerle donatılmıştır; birkaç örnek için, bkz. Granet, *La pensée chinoise*, s. 477 vd.

Konfuçyüs kurbanların ve diğer geleneksel ritüellerin gerçekleştirilmesi gerektiğini, çünkü bunların "üstün kişi"nin (*çün-tzu*) "soylu bir kişi"nin hayatının parçası olduğunu açıklıyordu. Gök kendisine kurban sunulmasını sever, ama ahlaki tavrı ve özellikle de iyi bir yönetimi de sever. Gök ve ölümden sonraki hayat üzerine metafizik ve teolojik spekülasyonlar gereksizdir (V, 12; VII, 20; XI, 11). "Üstün kişi" öncelikle burada ve şimdi yaşandığı şekliyle somut insan varoluşuyla uğraşmalıdır. Konfuçyüs ruhların varlığını yadsımaz, ama onlara verilen öneme karşı çıkar. "Onlara saygı gösterin ama," diye öğütler, "kendinizden uzakta tutun. Bilgelik budur" (VI, 18). İnsanın kendini onların hizmetine vakfetmesi konusunda ise "insanlara hizmet edemezken, ruhlara nasıl hizmet edebilirsiniz?" der (XI, 11).

Konfuçyüs'ün geliştirdiği ahlaki ve siyasi reform "bütünsel bir eğitim," yani sıradan bireyi "üstün kişi"ye (*çün-tzu*) dönüştürme gücüne sahip bir yöntemdir. Herkes, *tao* ile uyumlu törensel davranışı öğrenmek, başka bir deyişle ritüelleri ve töreyi (*li*) doğru uygulamak koşuluyla "gerçek insan" olabilir. Bununla birlikte ibadete hâkim olmak kolay değildir. Asla tamamen dışsal bir ritüelcilik ya da ritüel yapılırken bilinçli bir şekilde kışkırtılan duygusal bir coşku söz konusu değildir. Her doğru törensel davranış uyarıcı bir büyüsel-dinsel gücü harekete geçirir.[64] Konfuçyüs meşhur filozof-kral Şun'u hatırlatır: "Yalnızca vakar ve saygıyla yüzü güneye dönük ayakta duruyordu (Hükümdarların ritüel duruşu) *ve hepsi bu kadardı*" (yani krallığın işleri kurallara uygun bir biçimde seyrediyordu, XV, 4), çünkü kozmos ve toplum, insanın içinde etkin olan aynı büyüsel-dinsel güçler tarafından yönetilir. "Doğru bir tavrınız varsa, buyruk vermenize gerek kalmaz" (XIII, 6). "Erdemle (*te*) yönetmek sanki Kutup yıldızı olmak gibidir. Diğer tüm yıldızlar saygıyla onun çevresinde dönerken, o yerinde kalır" (II, 2).

Kurallara göre sürdürülen davranış, kozmik uyumun yeni bir tezahürüdür. Böyle bir tavrı benimseme yeteneğine sahip kişinin, artık eğitim almadan önceki o sıradan birey olmadığı açıktır; varoluş tarzı kökten dönüşmüştür: o "kâmil kişi"dir. Tavır ve davranışların *kendiliğindenliğini korurken*, ritüele "dönüşümü"yle uğraşan bir disiplinin, dinsel bir yapısı ve niyeti olduğuna kuşku yoktur.[65] Bu açıdan bakıldığında, Konfuçyüs yöntemi, Lao-tzu'nun ve Taocuların başlangıcın kendiliğindenliğine ulaşmalarını sağlayacağını düşündükleri öğreti ve tekniklere benzer. Konfuçyüs'ün özgünlüğü, karmaşık ve aşırı ölçüde hiyerarşikleşmiş bir top-

---

[64] Herbert Fingarette bu yönü gereğince aydınlatmıştır: *Confucius. The Secular as Sacred.*

[65] Tantracılıkta, Kabbalada ve bazı Zen uygulamalarında da benzer bir çaba görülmektedir.

lumdaki vazgeçilmez tavır ve davranışların kendiliğinden ritüellere "dönüşümü"yle uğraşmasıdır.

Konfuçyüs'e göre, soyluluk ve seçkinlik doğuştan gelen özellikler değildir. Eğitimle elde edilirler. İnsan disiplinle ve bazı doğal yetenekleriyle "soylu bir kişi" olur (IV, 5; VI, 5 vb.). Soyluluğa özgü erdemler, iyilik, bilgelik ve cesarettir. İnsan en yüksek doyuma kendi erdemlerini geliştirerek ulaşır. "Gerçekten iyi olan hiçbir zaman mutsuz olmaz" (IX, 28). Bununla birlikte, soylu bir kişi için gerçek kariyer yönetim alanındadır (VII, 32). Hem Konfüçyüs, hem de Platon'a göre, en çok sayıda insanın huzur ve mutluluğunu sağlamanın tek yolu yönetme sanatıdır. Ama, yukarıda da gördüğümüz gibi, yönetme sanatı da, diğer bütün meslekler, tavırlar veya anlamlı davranışlar gibi, dinsel türde bir eğitimin sonucudur. Konfüçyüs, uygarlaştırıcı kahramanları ve Çou hanedanının büyük krallarını kutlu kişiler sayıyor, onları örnek alıyordu. "Bana öğretileni kendimden hiçbir şey katmadan aktardım. Eskilere sadık kaldım ve onları sevdim!" (VII, 1). Bazıları bu açıklamaları, artık geri gelmesine olanak bulunmayan bir döneme karşı duyulan nostalji olarak yorumlamıştır. Oysa kamusal davranışların ritüel işlevine yeniden değer yükleyen Konfüçyüs, yeni bir yol açmıştır; dindışı çalışmanın ve toplumsal etkinliğin yeniden dinsel boyutlara kavuşturulmasının gerekliliğini ve olabilirliğini göstermiştir.

132. Lao-tzu ve Taoculuk— MÖ 100'e doğru yazılmış *Şih Çi* ("Tarihsel Anılar") adlı eserinde, büyük tarihçi Ssu-ma Çien, Lao Tan'ın (yani Lao-tzu) kendisinden ritüellerle ilgili bilgi almaya gelen Konfuçyüs'e şöyle dediğini anlatır: "Kibirli mizacını ve bütün bu isteklerini, bu kendini beğenmiş havayı ve taşkın gayretkeşliği at. Bütün bunların senin kişiliğine hiçbir yararı yok. Sana söyleyebileceğim tek şey bu." Konfuçyüs çok üzgün bir halde çekildi. Öğrencilerine, bütün hayvanları –kuşları, balıkları, dört ayaklıları– tanıdığını ve onların davranışlarını anladığını söyledikten sonra şu itirafta bulundu: "Ama ejderi tanıyamamışım. O bulutlara ve rüzgâra binip göğe yükseliyor. Bugün Lao-tzu'yu gördüm, o bir ejder gibi!"[66]

Gerçi bu karşılaşmanın gerçekliği, Ssu-ma Çien'in kaydettiği diğer bütün rivayetler gibi kuşkuludur. Ama iki büyük dinsel düşünürün uyuşamazlığını sade ve mizahi bir dille ifade etmektedir, "çünkü," diye ekler tarihçi, "Lao-tzu, Tao ve Te ile uğraşıyordu, onun öğretisine göre insan gizlenmiş ve isimsiz bir halde yaşamaya özen göstermeliydi." Ama kamusal hayatın uzağında yaşamak ve unvanları küçük görmek, Konfuçyüs'ün önerdiği "üstün insan" idealinin tam zıddıydı. Lao-tzu'nun

[66] *Memoires historiques* (çev. Chavannes); krş. Max Kaltenmark, *Lao tseu*, s. 17.

"gizlenmiş ve isimsiz" varoluşu, onun yaşamöyküsüne ilişkin hiçbir gerçek bilgi bulunmayışını açıklar. Rivayete göre, bir süre Çou sarayında arşivcilik yapmış ama kraliyet hanedanının yozlaşmışlığından umutsuzluğa kapılarak görevini bırakmış ve Çin'in batısına yönelmiştir. Hsien-ku geçidini aşması gerektiğinde bu geçidin bekçisinin isteği üzerine "Tao ve Te üzerine düşüncelerini sergilediği ve 5 000'den fazla sözcük içeren, iki bölümlü bir eser" yazdı, "sonra gitti ve kimse ona ne olduğunu öğrenemedi." Ssu-ma Çien bütün öğrendiklerini anlattıktan sonra şu sonuca varıyor: "Bütün bunların doğru olup olmadığını dünyada kimse söyleyemez. Lao-tzu gizlenmiş bir bilgeydi."

"5 000'den fazla sözcük" içeren kitap, bütün Çin edebiyatının en derin ve anlaşılması güç metni olan, meşhur *Tao Te Çing*'dir. Yazarı ve yazılış tarihi konusundaki görüşler ise çeşitli ve çelişkilidir.[67] Ama metnin bugün sunulan haliyle Konfüçyus'un bir çağdaşı tarafından yazılmış olamayacağı konusunda görüş birliğine varılmaktadır, muhtemelen MÖ III. yüzyıla aittir. Çeşitli ön-Taocu okullara ait bilge sözleri ve MÖ VI. yüzyıla kadar dayanan bazı manzum özlü sözler içermektedir.[68] Bununla birlikte, sistemsiz niteliğine karşın *Tao Te Çing* kendi içinde tutarlı ve özgün bir düşünceyi ifade etmektedir. "Bu nedenle eserin ya doğrudan yazarı ya da en azından eserin kökeninde belirleyici bir etkisi olmuş üstat konumundaki bir filozofun varlığını kabul etmek gerekir. Bu kişiye Lao-tzu demeyi sürdürmekte hiçbir sakınca yoktur."[69]

Paradoksal bir biçimde, *Tao Te Çing* hükümdarlarla askeri ve siyasi önderlere yönelik çok sayıda öğüt içerir. Lao-tzu da, Konfüçyus gibi, devlet işlerinin ancak hükümdar, Tao yolunu, başka bir deyişle wu-wei, "yapmamak" veya "davranmamak" yöntemini izlerse başarıyla yönetilebileceğini açıklar, çünkü "Tao her zaman eylem-

---

[67] Bu konuda en az dört farklı tutum ayırt edilmektedir: 1) Lao-tzu ile VI. yüzyıldaki Lao Tan aynı kişidir, bu nedenle gerçekten Konfüçyus tarafından ziyaret edilmiş olabilir; 2) Lao-tzu, "İlkbaharlar ve güzler" çağı (MÖ 774-481) adı verilen dönemde yaşıyordu, ama *Tao Te Çing*'in yazarı değildir; 3) Savaşan Krallıklar çağında (MÖ 404-221) yaşıyordu, ama *Tao Te Çing*'i onun yazıp yazmadığından emin olunamaz; 4) Tarihsel bir kişilik değildir. Krş. Wing-tsit Chan, *The Way of Lao Tzu*, s. 35 vd; Jan Yün-Hua, "Problems of Tao and *Tao Te Ching*," s. 209 (yazar, Fung Yu-lan'ın Lao-tzu üzerine son görüşlerini ve eski Taoculuğu sergilemektedir, s. 211 vd.

[68] Krş. Max Kaltenmark, *Lao tseu*, s. 19 vd.

[69] A.g.y., s. 22. Başka geleneksel edebiyatlarda da aynı duruma rastlanır: Belli bir bilgeye veya mütefekkire atfedilen eser genellikle onun öğrencileri ve müritleri tarafından sürdürülüp zenginleştirilir. Bir anlamda yazar meşhur olurken "anonimleşir."

sız kalır ve yaptığı hiçbir şey yoktur" (37.1).[70] Bu nedenle Taocu olayların akışına asla müdahale etmez. "Eğer beyler ve krallar, Tao'ya öykünerek bu müdahale etmeme tavrını sürdürebilse, on bin varlık kendiliklerinden onun örneğini izlemekte gecikmezdi" (37.2). Gerçek Taocu gibi, "(hükümdarların da) en iyisi varlığı fark edilmeyendir" (17.1). "Göksel Tao mücadele etmeden zafer kazandığına" göre (73.6), iktidarı ele geçirmek için en etkili araçlar *vu-vey* ve şiddet kullanmamaktır.[71] "Esnek ve zayıf olan, katı ve güçlü olanı yener" (36.10; krş. 40.2: "zaaf Tao'nun iş evidir").

Kısacası tıpkı hem hükümdarlara hem de kendini yetiştirmek isteyen her bireye "kâmil insan" idealini öneren Konfuçyus gibi, Lao-tzu da siyasi ve askeri önderleri Taocu gibi davranmaya, başka bir deyişle aynı örneğin, Tao'nun peşinden gitmeye çağırmaktadır. Ama iki üstat arasındaki tek benzerlik budur. Lao-tzu Konfuçyusçu sistemi, yani ritüellerin önemini, toplumsal değerlere gösterilen saygıyı ve akılcılığı eleştirip reddeder. "Hayırseverlikten vazgeçelim, adaleti reddedelim: halk gerçek aile erdemlerini yeniden bulacaktır" (19.1). Konfuçyusçulere göre, hayırseverlik ve adalet en büyük erdemlerdir. Oysa Lao-tzu bunları yapay, dolayısıyla gereksiz ve tehlikeli davranışlar olarak görür. "Tao terk edilince, hayırseverliğe başvurulur, hayırseverlik terk edilince adalete başvurulur, adalet terk edilince ritüellere başvurulur. Ritüeller incecik bir bağlılık ve iman tabakasından başka bir şey değildir ve kargaşanın başlangıcını oluştururlar" (38.9-14). Lao-tzu toplumsal değerleri de, aldatıcı ve sonuçta zararlı oldukları için, mahkûm eder. Mantığa dayalı bilim ise, varlığın birliğini yok eder ve göreli kavramlara mutlak değerler vererek kafa karışıklığına yol açar.[72] "Bu nedenle mübarek kişi eylemsizlik içine kapanır (*vu-vey*) ve sözsüz bir öğreti yayar" (2.10).

Sonuç olarak Taocu tek bir örneği izler: Tao. Bununla birlikte Tao, her Yaratılış'ın özü ve kökeni, her varoluşun temeli olan gizemli ve ele geçmez, nihai haki-

---

[70] Aksi belirtilmedikçe Max Kaltenmark'ın çevirisinden alıntı yapıyoruz. Wing-tsit Chan'ın *The Way of Lao Tzu* başlıklı İngilizce versiyonu notları ve yorumları açısından değerlidir. Arthur Waley'in *The Way and Its Power* adlı çevirisi ise edebi kalitesiyle sivrilmektedir.

[71] "Kim ki iktidarı ister ve onu eylemle ele geçireceğini düşünür, ben onun başarısızlığa mahkûm olduğunu haber veriyorum" (29.1). "İyi bir savaş önderi savaşçı değildir. İyi bir savaşçı ateşli ve atılgan olmaz. Düşmanını en kolay yenen kişi, saldırıya hiç geçmeyendir... Benim şiddet kullanmama erdemi adını verdiğim budur. Göğe denk olmak dediğim budur. Göğe denk olmak eskilerin en yüce idealiydi" (68.1-2, 7).

[72] "Bu dünyada herkes güzelin güzel olduğunu söyler ve çirkinlik böyle kurulur, ve herkes iyinin iyi olduğunu söyler ve 'iyi olmayan' böyle kurulur. 'Uzun' ve 'kısa' ancak birbirleriyle karşılaştırılırken vardır. 'yüksek' ve 'alçak' birbirini destekler" (2.1-2, 5-6).

katı ifade eder. Onun kozmogoniyle ilgili işlevini çözümlerken, Tao'nun sözle anlatılmaz niteliğini belirtmiştik (bkz. s. 28). *Tao Te Çing*'in ilk satırında şu ifade edilir: "Kendisinden söz edilebilen bir Tao, kalıcı Tao değildir" (*Çang tao*, 1.1). Bu cümle, Lao-tzu'nun söz ettiği Taocunun örnek aldığı Tao'nun *Çang Tao* (*Kalıcı* veya *Yüce Tao*) olmadığı anlamına gelir.[73] Gerçekliğin bütünselliğinin oluşturduğu bu Tao, varlık biçimlerine aşkındır ve bu nedenle ona bilgiyle erişilemez. Ne Lao-tzu, ne de Çuang-tzu onun varlığını kanıtlamayı dener; birçok gizemcinin de bu tavrı paylaştığı bilinmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla, "karanlığın kendisinden daha derin Karartı," yalnızca Taoculuğa özgü bir esrime deneyimi türüne gönderme yapmaktadır; bu konuya ileride döneceğiz.

Demek ki Lao-tzu "ikincil," olağan bir Tao'dan söz etmektedir; ama ikincil Tao da kavranmaz: "Bakışlarımla tanıyorum ve hiçbir şey görmüyorum... Dinliyorum ve hiçbir şey duymuyorum... Farklılaşmamış bir Birlik'ten başka hiçbir şey bulmuyorum... Ayırt edilemediği için ona bir isim konamaz" (bölüm 14).[74] Ama bazı imgeler ve eğretilemeler kimi anlamlı yapıları ortaya çıkarmaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi (bkz. s. 28), "ikincil" Tao'ya "Dünya'nın Anası" denir (bölüm 25 ve 52). "Vadi tanrıçası"yla, ölmeyen "Gizemli Dişi"yle simgelenir.[75] Vadi imgesi hem boşluğu, hem de suların toplandığı bir kabı, dolayısıyla bereket düşüncesini akla getirir. Boşluk bir yandan analık ve doğurganlık kavramı, diğer yandan da duyusal niteliklerin yokluğu (Tao'ya özgü varoluş tarzı) ile birleşmektedir. Tekerin poyra boşluğunda buluşmaya yönelen otuz parmak imgesi, çok zengin bir simgeselliğin esin kaynağıdır: "Bütün varlıkları kendine çeken şefin, çevresinde çoğulluğa düzen veren egemen Birliğin erdemi," ama aynı zamanda "boşaldığında, yani tutkulardan ve isteklerden arındığında, tamamen Tao'nun doldurduğu" Taocu.[76]

"İkincil" Tao modeline uyan mürit, dişil gizilgüçlerini, öncelikle de zaafı, alçakgönüllülüğü, tevekkülü yeniden canlandırır ve güçlendirir: "Erilliği tanı, ama dişiliği tercih et. Dünyanın su yatağı olursun. Dünyanın su yatağı ol ve En Üstün

---

[73] "Ya da daha doğrusu, Gizemli [Hsüang], daha da doğrusu *karanlıktan bile daha derin Karartı*, çünkü gizemin derinleşmesinin sonu yoktur" (Kaltenmark, s. 45).

[74] Bir diğer bölüm Tao'yu, imgeleri, varlıkları, bereketli özleri ve tinsel özleri "bağrında taşıyan," "algılanamaz, ayırt edilemez bir varlık" olarak tanıtır (bölüm 21).

[75] *Gizemli Dişi* ifadesi, "hem Tao'nun gizemli bereketini çağrıştırır, hem de vadi veya dağdaki oyuk fikriyle ilişkilidir" (Kaltenmark, s. 51). Tao'nun bu yönü hakkında, bkz. Ellen Marie Chen'in makaleleri, öncelikle de "Nothingness and the Mother Principle in Early Chinese Taoism."

[76] Kaltenmark, s. 55.

Te'nin eksikliğini duymazsın ve çocukluk haline geri dönebilirsin" (28.1-2). Taocu belli bir açıdan, insan mükemmelliği konusundaki arkaik ideal olan erdişi halini elde etmeye uğraşmaktadır.[77] Ama iki cinsiyetin bütünleşmesi çocukluk haline, yani bireysel varoluşun "başlangıcı"na dönüşü kolaylaştırır; böyle bir dönüş de hayatın dönemsel yenilenişine olanak verir. Taocunun ilk durumla, "başlangıç"ta var olan durumla yeniden bütünleşme isteği şimdi daha iyi anlaşılmaktadır. Ona göre hayat doluluğu, kendiliğindenlik ve üstün mutluluk yalnızca bir "yaratılış"ın veya hayatın yeni bir epifanisinin başında verilir.[78]

Zıtların bütünleşmesinin örneği her zaman Tao'dur; onun birlik/bütünlüğü içinde Yang ve Yin bir arada var olur. Ama daha önce de gördüğümüz gibi (bkz. s. 26) öntarih çağından itibaren Yang ve Yin'i temsil eden genç erkek ve kızların toplu kutsal birleşmesi, kozmik ve toplumsal birlik/bütünlüğü dönemsel olarak yeniden güncellemektedir. O halde Taoculuk arkaik dinsel tavırlardan esinlenmektedir. Taocuların kadınlara karşı davranışının feodal Çin'deki egemen ideolojiyle kökten çeliştiğini eklemekte de yarar var.

Kozmik akış konusunda bütün Çin'de yaygın olan düşünce *Tao Te Çing*'de önemli bir rol oynar. Tao "hiç durmadan evrenin her yerinde dolaşır" (bölüm 25). Varlıkların ölümü ve yaşamı da Yang ile Yin'in sırayla yer değiştirmesiyle açıklanır: Yang hayat enerjilerini harekete geçirirken, Yin dinlenmeyi getirir. Bununla birlikte mübarek kişi, evrensel ölüm ve hayat ritminin boyunduruğundan kurtulmayı umar, kendi varlığında Boşluğu gerçekleştirerek akışın dışında kalır. Lao-tzu'nun ifade ettiği gibi, "Onun (mübarek kişinin) içinde ölüme yer yoktur" (50.13). "Bir Te doluluğu ile donatılmış kişi yeni doğmuş bebeğe benzer" (55.1). Taocular, hayatı sonsuza dek uzatabilen, hatta "fiziksel ölümsüzlüğü" sağlayabilen birçok teknik bilir. Uzun ömür arayışı Tao arayışının bir parçasıdır. Ama Lao-tzu fiziksel ölümsüzlüğe, ya da insan kişiliğinin ölümden sonra hayatta kalacağına inanmış gibidir. *Tao Te Çing* bu noktada açık bir görüş belirtmiyor.[79]

Sorunu gerçek bağlamına oturtabilmek için, Taocu esrime tekniğinin şamancıl köken ve yapıda olduğunu hatırlatalım.[80] Kendinden geçme hali (trans) içinde

---

[77] Bkz. Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne*, s. 128 vd.

[78] Haliyle bütün geleneksel toplumların paylaştığı, ortak bir düşüncedir bu. Mükemmellik (kozmik veya "tarihsel") döngünün başına aittir; ama "yozlaşma" kendini hissettirmekte geç kalmaz.

[79] Kaltenmark, *Lao tseu*, s. 82; krş. Ellen Marie Chen, "Is There a Doctrine of Physical Immortality in the *Tao te Ching*?"

[80] Krş. Granet, *La pensée chinoise*, s. 501 vd.; Eliade, *Le chamanisme*, s. 350 vd.

şamanın ruhunun bedeni terk edip kozmik bölgelerde dolaştığı bilinir. Ama Çuang-tzu'nun anlattığı bir *anı-öykuye göre*, Konfuçyus bir gün *Lao-tzu'yu* "tamamen hareketsiz ve canlı bir varlık görünümünden uzaklaşmış bir halde" buldu. Bir süre bekledikten sonra ona seslendi: "Gözlerim mi beni aldattı, yoksa bu gerçek miydi? Biraz önce Üstat, bedeniniz kuru bir tahta parçasına benziyordu, dünyayı ve insanları terk etmiş, ulaşılmaz bir yalnızlık içine yerleşmiş gibiydiniz." "Evet, diye cevap verdi Lao-tzu, her şeyin Köken'inde çıgınca çırpınmaya gittim" (bölüm 21). Kaltenmark'ın da kaydettiği gibi (s. 82), "*şeylerin Kökenine* yolculuk" ifadesi Taocu gizemcilik deneyiminin özünü aktarmaktadır. Bu esrime yolculuğu her şeyin "başlangıcı"na dönüşü oluşturur: zamandan ve mekândan kurtulan ruh, hem hayatı hem de ölümü aşkın, ezeli-ebedi şimdiki zamana kavuşur. Şamancıl esrimenin derinleştirilmesi ve ona yeniden değer yüklenmesi söz konusudur. Şaman da kendinden geçme halı sırasında zamandan ve mekândan kurtulur: "Dünyanın merkezi"ne uçar, "düşüş"ten önceki insanların Göğe çıkıp tanrılarla söyleşebildiği cennet çağıyla yeniden bütünleşir. Ama Lao-tzu'nun *şeylerin Kökeni*'ne yolculuğu farklı nitelikte bir gizemci deneyim oluşturur: çünkü insanlık halini niteleyen koşullamalara aşkındır ve bu nedenle ontolojik düzenini kökten değiştirir.

Taoculuğun ikinci büyük ustadı Çuang-tzu'nun hayatı üzerine çok az şey biliniyor. Muhtemelen MÖ V. yüzyılda yaşamıştı, eğer bu doğruysa, onun bazı özlü sözleri *Tao Te Çing*'in yayımlanmasından daha önceye aittir. Lao-tzu gibi, Çuang-tzu da hem genel geçer görüşleri, hem de mantığa dayalı bilimi reddeder. Tek mükemmel bilgi esrime niteliklidir, çünkü gerçekliğin ikiliğine bulaşmaz. Çuang-tzu bu nedenle ölümle hayatı özdeşleştirir. Onlar nihai hakikatin iki varoluş tarzı veya iki görünümüdür.[81] Taocu yazarlar, bu Hayat/Ölüm birliği izleğini sürekli ele alır.[82] Meşhur bir mesel, Çuang-tzu'nun bilinç hallerinin göreliliği hakkındaki görüşünü yansıtır: "Bir zamanlar ben, Çuang Çou, düşümde bir kelebek, uçan bir kelebek olduğumu gördüm, mutluydum, Çou olduğumu bilmiyordum. Birden uyandım, kendimdim, gerçek Çou'ydum. Düşünde kelebek olduğunu gören Çou mu, yoksa düşünde Çou olduğunu gören bir kelebek mi olduğumu anlayamadım."[83] Gerçekten de Tao akışının içinde bilinç halleri karşılıklı yer değiştirebilmektedir.

[81] Bölüm 18'de bazı dokunaklı örneklere rastlanmaktadır.

[82] Lien-tzu öğrencilerinden birine, "ben ve kafatasım gerçek anlamda hayat olmadığını ve gerçek anlamda ölüm olmadığını biliyoruz" der. "Hayat ve ölüm bir gidiş ve geliştir. Burada ölmenin orada yaşamak anlamına gelmediğini nereden bilebilirim?" çev. Henri Maspéro, *Le taoïsme*, s. 240.

[83] Çev. Maspéro, *a.g.y.*, s. 240. Çou onun özel ismidir.

Ruhunu her türlü koşullanmadan boşaltan ve Tao'nun birlik/bütünlüğüne erişen mübarek kişi, kesintisiz bir esrime içinde yaşar. Bazı yoginler için olduğu gibi, dünyadaki bu aykırı varoluş biçimi kimi zaman her şeye gücü yeten tanrısallık kavramıyla ilişkili aşırı terimlere yansıtılır: "Mükemmel İnsan saf ruhtur. Tutuşmuş çalılığın yakıcı sıcaklığını veya sel sularının soğukluğunu hissetmez. Dağları yaran yıldırım, okyanusu ayağa kaldıran kasırga onu korkutmaz. Bulutlar bu kişinin koşum takımları, güneş ve ay ise binekleridir. Dört denizin ötesinde dolaşır durur; hayat ve ölümün birbirini izlemesi onu ilgilendirmez; iyi ve kötü kavramları ise çok uzağındadır."[84] Bazı Taocu yazarlara göre, bu esrime gezintileri aslında iç yolculuklardır.[85] Şamanizmin egemenliğindeki diğer halklarda da –örneğin Türk-Moğollar– görüldüğü gibi, şamanın esrime yolculuğunda yaşadığı sınavlar ve maceralar şairlerin esin kaynağını oluşturmuş ve destanlarda yüceltilmiştir.[86]

133. Ömür Uzatma Teknikleri— Çince terminolojide, felsefi Taoculuk (*Tao-Çia*, tam karşılığı "Taocu okul") ile dinsel Taoculuk veya "Taocu din" (*Tao Çiao*, tam karşılığı "Taocu mezhep") genellikle birbirinden ayrılır.[87] Bazı yazarlar bu ayrımın haklı ve gerekli olduğunu düşünür; onlara göre Lao-tzu'nun ve Çuang-tzu'nun Taoculuğu, "Taocu din"in ana hedefi olan fiziksel ölümsüzlük arayışıyla kökten çelişen, "katıksız bir felsefe"dir.[88] Bir başka grup araştırmacı, Taoculuğun bütün tarihsel biçimlerinin temelde birliğini savunur.[89] Aslında hem "metafizikçiler" ve "gizemciler", hem de fiziksel ölümsüzlük arayışındaki müritler, aynı paradoksal Tao anlayışını paylaşıyor ve aynı amacın peşinden gidiyorlardı: Nihai hakikatin iki tezahurunü (*yang* ve *yin*, madde ve ruh, hayat ve ölüm) kendi kişiliklerinde birleştirmek. Ama "felsefi Taoculuk" ile "Taocu din" arasındaki ayrım yararlıdır ve bunu koruyabiliriz.

---

[84] *Çuang-tzu*, bölüm 2; çev. Kaltenmark, *Lao tseu*, s. 117-118.

[85] "Murakabeyle, kendimizde doyuma ulaşmanın yolunu buluyoruz" (*Lieh-tzu*, 4; çev. Kaltenmark, s. 118).

[86] Krş. Kaltenmark, s. 120; M. Eliade, *Le Chamanisme*, s. 325 vd. (Çin'de şamancıl folklor ve edebiyat); 177 vd. (şamancıl yapılı Tatar destanları).

[87] Sivin'e göre, bu ayrım modern tarihyazımının işidir; krş. "On the Word 'Taoist'", s. 304 vd.

[88] Bkz. diğer yazarlarla birlikte A. C. Graham, *The Book of Lieh-tzu*, s. 10 vd., 16 vd.; Herrlee G. Creel, *What is Taoism?*, s. 1-24.

[89] En önemlileri Maspéro, Granet, Kaltenmark ve Schipper'dir. Bu iki tavrın tartışılması için bkz. Norman Girardot, "Part of the Way," s. 320-324.

Müritlerin nihai amacı fiziksel ölümsüzlüğü elde etmekti. "Ölümsüz" (*hsien*) için kullanılan ve bir adamla bir dağın görüldüğü ideogram, bir keşişi çağrıştırmaktadır, ama daha eski biçimlerde kollarını bir kuş gibi çırparak dans eden bir adam görülmektedir. Ölümsüzlüğü elde etme sürecindeki mürit, kuş tüyleriyle kaplanıyor ve omuzlarından kanatlar çıkıyordu.[90] Ustadın nihai tanrılaşması için kullanılan ifade "gün ortasında göğe çıkmak"tı. İkinci bir kategoride bir tür yeryüzü cennetinde yüzyıllar boyu yaşayan müritler yer alıyordu: Harika Adalar veya kutsal K'un-lun dağı.[91] Fiziksel ölümsüzlük formüllerini, onları almaya layık bazı adaylara aktarmak üzere zaman zaman dünyaya dönüyorlardı. Son olarak da üçüncü bir kategori, ancak öldükten sonra yeryüzü cennetlerine ulaşanları kapsıyordu. Ama bu ölüm yalnızca görünüşteydi. Tabutlarına, bedenlerinin görünümünü verdikleri bir asa, bir kılıç veya sandaletler bırakıyorlardı. "Cesedin kurtuluşu" adı verilen olgu buydu.[92] Ölümsüzler kimi zaman beyinlerinde çok miktarda *yang* enerjisi depoladıklarını simgeleyen ölçüsüz büyüklükte bir kafatasıyla temsil ediliyordu.

Müridin kullanabileceği birçok ömür uzatma tekniği vardır. Bunların temel ilkesi "yaşam gücünü beslemek"ten (*yang hsing*) ibarettir. Makrokozmos ile insan bedeni arasında tam bir uyum olduğu için, yaşam güçleri bedenin dokuz deliğinden girip çıkar; bu nedenle onları titizlikle gözetmek gerekir. Taocular bedende *Zincifre Tarlaları* adı verilen üç bölüm ayırt eder.[93] Üst "tarla" beyinde, ikincisi kalbin yanında, üçüncüsü ise göbek deliğinin altındadır. Perhiz uygulamalarının kesin bir amacı vardır: Kendilerine özgü "enerjiler" içeren besinler ve şifalı otlarla organları beslemek. Bedenin üç bölümlerinde yalnızca tanrıların ve koruyucu ruhların değil, kötücül varlıkların da yaşadığını hatırlatalım. Üç *Zincifre Tarlası*nda yaşayan *Üç Solucan*, müridin canlılığını kemirir. Mürit, onlardan kurtulmak için sıradan

[90] Kanatlar, kuş tüyü, büyülü uçuş ve Taoculuk arasındaki ilişkiler konusunda bkz. M. Kaltenmark, *Le Lie-sien Tchouan*, s. 12 vd. Kuş tüyünün "şamancıl uçuş"un en sık rastlanan simgelerinden biri olduğu bilinmektedir, krş. Eliade, *Le Chamanisme*, "büyülü uçuş".

[91] Zamanın boyunduruğundan kurtulmuş ve yalnızca erginlenmişlerin ulaşabileceği, cennet topraklarının örnek imgesi söz konusudur. Tarihçi Ssu-ma Ç'ien'e göre, MÖ IV. ve III. yüzyılların birçok kralı bu doğaüstü adaları aramak üzere keşif heyetleri göndermişti (*Mémoires*, çev. Chavannes, c. III, s. 436-437).

[92] Bazı örnekler için bkz. Maspéro, *Le taoïsme*, s. 84-85.

[93] Zincifrenin (cıva sülfürü) "ölümsüzlük iksiri"ni hazırlamak için kullanılan temel element olduğunu hatırlatalım.

gıdalardan (tahıllar, et, şarap vb.) vazgeçmeli ve o üç cini öldürebilecek şifalı otlar ve minerallerle beslenmelidir.[94]

Üç içsel cinden kurtulan mürit çiy suyuyla veya kozmik "soluklar"la beslenmeye başlar, yalnızca havayı değil, güneş, ay ve yıldız tütümlerini de içine çeker. MS III. yüzyıla ait bazı reçetelere göre, güneşin tütümü öğle (yang doruktayken) ve ayınki de (yin i içerir) gece yarısında özümsenmelidir. Ama asıl yapılması gereken soluğunu tutmaktır, iç görüyle ve düşünceyi yoğunlaştırarak soluğun görselleştirilmesi ve üç *Zincifre Tarlası*'nda dolaştırılması başarılır. 1000 kez nefes almaya yetecek kadar bir süre soluk tutulursa, ölümsüzlüğe erişilir.[95]

Kullanılan özel bir yönteme de "embriyon soluması" (*t'ai-si*) adı verilir; ana karnındaki embriyonunkine benzeyen kapalı devre, "içsel" bir soluma söz konusudur.[96] "Temele geri gelerek, kökene dönerek yaşlılık kovulur, embriyon haline geri dönülür."[97] "Embriyon soluğu," yogadaki *prānāyāma* gibi (krş. § 143) bir meditasyona hazırlık alıştırması değildir. Bununla birlikte bu uygulama belli bir esrime deneyimine olanak verir. *Tai-ping Çing*'e göre (MS III. yüzyıl) iç görüyle beş organda yaşayan tanrılar ayırt edilebilir. Zaten bunlar makrokozmosta yaşayan tanrılarla aynıdır. Mürit meditasyon yoluyla onlarla iletişime girebilir, onlara bedenini gezdirebilir ve böylelikle bedenini güçlendirebilir.[98]

Ömrü uzatmak için kullanılan bir başka yöntem hem ritüel, hem de meditasyon aracı olan cinsel bir tekniği kapsar. "Yatak odası uygulamaları" (*fang şung*) erken antikçağa dayanır, amaçları canlılığı artırmak, uzun ömür ve erkek çocuk sahibi olmayı sağlamaktır. Ama Taocu teknik, Ölümsüz Yang-Çeng'in (MS I. yüzyıl) "Yin yolu," "beyni onarmak için tohumları geri çekmek"ten ibarettir. Aslında Taoculuğa özgü aynı mutlak iç huzur söz konusudur. Hayat enerjisinin dağılmasından kaçınmak. Mürit tohum salgılamadan cinsel ilişki kurmalıdır. Bu kendini tutma becerisi, "soluğa" karışan tohumun bedenin içinde dolaşmasını, daha doğru bir ifa-

---

[94] Krş. Maspero, *Le taoïsme*, s. 98 vd.

[95] Maspero, "Les procédés de nourrir le principe vital dans la religion taoïste ancienne," s. 203 vd.; aynı yazar, *Le taoïsme*, s. 107 vd.

[96] Kar. Maspero, "Les procédés," s. 198 vd.; Eliade, *Le Yoga*, s. 71 vd. Esrimedeki "derin ve sessiz" solumanın kış uykusundaki hayvanların solumasına benzediğini ekleyelim; hayvan hayatının kendiliğindenlik ve canlılığın Çinlilere göre kozmosla tam uyum içindeki bir varoluşun mükemmel örneğini oluşturduğu bilinmektedir.

[97] *Formules orales de la respiration embryonnaire* adlı incelemenin önsözü, çev. Maspero, "Les procédés," s. 198.

[98] İnsan bedeninde yaşayan Taocu panteon hakkında, bkz. Maspero, *Le taoïsme*, s. 116 vd., 137 vd.; krş. M. Strickmann, "The Longest Taoist Scripture," s. 341.

deyle alt Zinciifre Tarlası'ndan kafadaki tarlaya kadar yükselip beyni yeniden canlandırmasını sağlar. Doğal koşullarda ilişkiye giren tarafların ikisi de bu ritüelden yararlanır. MS V. yüzyıla ait bir metin, "mükemmel meditasyon sayesinde erkeklerin ve kadınların Ebedi Hayat yöntemini uygulayabileceğini" belirtir. İki yatak arkadaşı meditasyon yoluyla "bedenlerinin ve dış dünyanın bilincinde olmaktan çıkmalıdır", dualar edildikten sonra ise erkek cinsel organına, kadın ise kalbine yoğunlaşmalıdır. "Bu, ölmeme yöntemidir."[99]

Ölümsüz Jung Çeng Kung "onarmak ve yönetmek" yönteminı tam olarak biliyordu. "Özünü Gizemli Dişi'den alıyordu (krş. dipnot 77), bunun temel ilkesi Vadideki yaşamsal ruhların ölmemesiydi, çünkü hayat onlarla sürer ve soluk onlarla beslenir. Bembeyaz saçları yeniden siyah oldu, düşen dişleri yeniden çıktı. Uygulamaları Lao-tzu'nunkilere aynıydı. Onun Lao-tzu'nun hocası olduğu da söylenir."[100] Bazı müritler "vampirlik" adı verilen ve ortodoks olmadığı için mahkûm edilen bir yöntem kullanır. Bu yöntem ilişki kurulan kadınların yaşam enerjisini yutmaktır. "Hayatın kaynaklarından gelen bu enerji, hatırı sayılır ömür uzunluğu sağlıyordu."[101]

Taocu cinsel tekniğin ana hedeflerinden biri alt *Zinciifre Tarlası*'nda erkeğin tohumunu solukla karıştırmak ve orada, göbek deliğinin altında yeni ölümsüz bedenin "gizemli embriyonunu" oluşturmaktır. Yalnızca "soluk"la beslenen bu embriyon, mürit dış görünüş olarak ölünce onun cesedinden ayrılan ve diğer Ölümsüzlere katılan bir "temiz beden"de gelişir. Mürit, "beynini onarmak" için çok miktarda Yin almalıydı, birçok kez eş değiştirilmesinin nedeni buydu. Bu uygulama daha ilerıki bir tarihte topluca yapılan "solukları birleştirme" törenine yol açtı; bu tören özellikle Budizm tarafından birçok kez eleştirilmiştir. Ama böyle bir "orji" tamamen ritüel niteliğindeydi, aslında öntarihin tarım törenlerine dek dayanıyordu (krş. § 130).

Taocu cinsel uygulamalarda belli bir Hint etkisi sezilmekte, özellikle de hem soluk alıp vermeyi, hem de tohum salgılanmasını durdurmak için bir Yoga tekniği geliştirmiş "sol el" Tantracılığının etkisi görülmektedir.[102] Tıpkı Tantracılıkta olduğu gibi, Taoculuğun da cinsel terminolojisi hem zihinsel işlemlere hem de gizemci deneyimlere başvurur.

---

[99] krş. Maspero, "Les procédés," s. 386-387. Bu metinden bir parça için bkz. s. 388.
[100] Max Kaltenmark, *Le Lie-sien Tchouan*, s. 55-56.
[101] Kaltenmark, *a.g.y.*, s. 57.
[102] Bkz. *Le Yoga*, s. 253 vd.; krş. elimizdeki eserin 3. cildi (böl. XXXII).

134. Taocular ve Simya— Maden işleyicilerin, dökümcülerin ve demircilerin bazı ritüelleri ve mitolojileri simyacılar tarafından yeniden ele alınıp yorumlanmıştı. Toprağın "karnı"nda maden filizlerinin büyümesine, madenlerin doğal olarak altına dönüşmesine, altının gizemli değerine ilişkin arkaik anlayışlar ve "demirciler–erginleyici kardeşlik örgütleri–meslek sırları" şeklindeki ritüel kompleks simyacıların öğretilerinde de karşımıza çıkmaktadır.

Uzmanlar Çin simyasının kökenleri konusunda anlaşamamıştır; simya işlemlerine ilişkin ilk metinlerin tarihleri hâlâ tartışmalıdır. Başka yerlerde olduğu gibi Çin'de de simya ikili bir inançla tanımlanır: 1) Madenlerin altına dönüşmesine duyulan inanç ve 2) Bu sonuca ulaşmak için gerçekleştirilen işlemlerin "kurtarıcılığı"na duyulan inanç. Çin'de bu iki inanca yapılmış kesin göndermeler MÖ IV. yüzyıldan itibaren bulgulanmıştır. Mencius'un (Mengzi) bir çağdaşı olan Tsu Yen'in simyanın "kurucusu" olarak kabul edilmesinde herkes görüş birliğine varmıştır.[103] MÖ II. yüzyılda simya altınının hazırlanmasıyla uzun ömür-ölümsüzlük elde edilmesi arasındaki ilişki, Lü An ve diğer yazarlar tarafından açıkça kabul edilmiştir.[104]

Çin simyası özerk bir disiplin haline gelirken şunları kullanır: 1) Geleneksel kozmolojik ilkeler; 2) Ölümsüzlük iksiri ve Mübarek Ölümsüzlerle ilgili mitler; 3) Ömrün uzatılmasını, üstün mutluluğu ve tinsel kendiliğindenliği amaçlayan teknikler. Bu üç unsur –ilkeler, mitler ve teknikler– öntarihin kültürel mirasına aitti ve bunları doğrulayan ilk belgelerin tarihinin bize onların tam yaşını da verdiğini sanmak hata olur. "Altın hazırlanması," "ölümsüzlük ilacı"nın elde edilmesi ve Ölümsüzlerin "çağrılması" arasında açık bir uyum söz konusudur. Luan Tai, İmparator Wu'nun huzuruna çıkar ve ona bu üç mucizeyi de gerçekleştirebildiğini, ama yalnızca Ölümsüzleri "maddeye dönüştürmeyi" başarabildiğini söyler.[105] Büyücü Li Şao-çün, Han hanedanından İmparator Wu'ya şunu öğütler: "Ocakta (*tsao*) kurban keserseniz, (doğaüstü) varlıkları getirtebilirsiniz. (doğaüstü) varlıkları getirtince zincifre tozu sarı altına dönüştürülebilir; sarı altın ortaya çıkınca yeme içme için kullandığınız kapkacağı ondan yapabilirsiniz ve o zaman ömrünüz uzar. Ömrünüz uzayınca denizlerin ortasındaki P'ong-lai adasında yaşayan kutluları (*hsien*) görebilirsiniz. Onları görünce ve *fong* ile *şan* sungularını verince, o zaman artık

---

[103] Bkz. H. Dubs, "Beginnings of Alchemy," s. 77; krş. Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, c. V. 2, s. 12.
[104] Needham, *a.g.y.*, s. 13.
[105] Edouard Chavannes, *Les Memoires historiques de Sse-ma Ts'ien*, c. III, s. 479.

ölmezsiniz."[106] Demek ki iksiri aramak, "Ölümsüzler"in yaşadığı uzak ve gizemli adaları aramakla ilintiliydi. Ölümsüzlerle karşılaşmak insanlık durumunu aşmak ve zamansız, mutluluk verici bir varoluşa katılmak anlamına geliyordu.[107]

Altın arayışı aynı zamanda tinsel türde bir arayışı da beraberinde getiriyordu. Altının krallıyete has bir niteliği vardı: "Dünya'nın Merkezi"nde bulunuyordu ve *çue* (arsenik sülfürü veya sülfür), sarı cıva ve gelecek hayatla ("Sarı Pınarlar") gizemli ilişkiler içindeydi. MÖ 122'ye ait bir metinde, *Huai-nan-tzu*'da da bu şekilde sunulmuştur; bu metinde madenlerin hızlandırılmış dönüşümüne duyulan inancın da doğrulandığını görüyoruz.[108] O halde simyacının yaptığı, madenlerin büyümesini hızlandırmaktan başka bir şey değildir. Batıdaki karşılığı gibi, Çinli simyacı da zamanın ritmini hızlandırarak doğanın eserine katkıda bulunmaktadır. Altın ve yeşim taşı, Yang ilkesi içinde yer aldıklarından, bedenleri çürümeye karşı korur. Aynı nedenle simya altınından vazolar ömrü sonsuza dek uzatır.[109] *Lien Hsien Ç'uan Şuan* ("Ölümsüzlerin tekmil yaşamöyküleri") içinde korunmuş bir rivayete göre, simyacı We Po-yang "ölümsüzlük hapları" hazırlamayı başarmıştı. Müritlerinden biri ve köpeğiyle birlikte bu hapları yuttuktan sonra, kanlı canlı bir halde dünyayı terk etmiş ve diğer Ölümsüzlerin yanına gitmişlerdi.[110]

Makrokozmos ile mikrokozmos arasındaki geleneksel benzeştirme beş kozmolojik unsuru (su, ateş, tahta, hava, toprak) insan bedeninin organlarına yönlendiriyordu. Kalp ateş özünden, karaciğer tahta özünden, akciğerler hava özünden, böbrekler su özünden, mide toprak özündendi. İnsan bedeninin oluşturduğu mikrokozmos da simya terimleriyle yorumlanır: "Kalbin ateşi zincifre gibi kırmızı ve böbreklerin suyu kurşun gibi karadır" vb.[111] Dolayısıyla insan, kozmosu oluşturan bütün elementleri ve evrenin dönemsel yenilenişini sağlayan bütün hayat güçlerini

---

[106] *A.g.y.*, III, s. 465.

[107] Uzak adalarda oturan Ölümsüzleri aramak Çin hanedanının ilk imparatorlarının (MÖ 219; Ssu-ma Ch'ien, *Mémoires*, c. II, s. 141, 152; c. II, s. 437) ve Han'lar hanedanından imparator Wu'nun baş uğraşıydı (MÖ 110; *a.g.y.*, III, s. 499; Dubs, "The Beginnings of Alchemy", s. 66).

[108] Fragmanı çeviren Dubs, s. 71-72. Bu metin MÖ IV. yüzyılda yaşamış, Mengzi'nin çağdaşı Tsu Yen'in eseri veya onun okulunun ürünü olabilir (*a.g.y.*, s. 74). Madenlerin doğal dönüşümü inancı Çin'de oldukça eskilere dayanır; özellikle bkz. Joseph Needham, *Science et Civilisation*, c. III, s. 636 vd.

[109] Bkz. M. Eliade, *Forgerons et Alchimistes* içinde alıntılanmış metinler (2. baskı, 1977), s. 96 vd.

[110] Lionel Giles, *Chinese Immortals*, s. 67 vd. "Bedensel ölümsüzlük" laboratuvarda hazırlanan iksirleri içerek elde edilirdi; krş. Needham, *a.g.y.*, c. V, kısım 2, s. 93 vd.

[111] *Forgerons et Alchimistes*'te alıntılanan metin, s. 99.

kendi bedeninde barındırır. Tek yapılması gereken bazı özleri güçlendirmektir. Zincifrenin kırmızı renginden (temel yaşam öğesi olan kanın rengi) çok, ateşe atıldığında civa üretmesinden kaynaklanan önemi buradan gelir. Demek ki, zincifre ölüm yoluyla (çünkü ateşe atılma ölümü simgeler) yeniden üremenin gizemini içermektedir. O halde zincifre insan bedeninin sürekli yenilenmesini sağlayabilir ve sonunda ölümsüzlüğü getirebilir. Büyük simyacı Ko Hung (283-343) bir yıl boyunca alınan zincifre ve bal karışımından yapılmış hapların beyaz saçları yeniden siyahlaştırdığını, düşmüş dişleri çıkarttığını ve haplar bir yıldan sonra da alınmaya devam edilirse ölümsüzlüğün elde edildiğini yazar.[12]

Ama zincifre insan bedeninin içinde de, özellikle meniyi "Zincifre Tarlaları"nda (bkz. s. 40) damıtarak yaratılabilir. Bu Zincifre Tarlaları'nın, "mağaraya benzeyen bir odası" da bulunan bu gizli beyin bölgesinin bir diğer adı K'un-lün'dür. Ama diğer yandan K'un-lün, Ölümsüzlerin diyarı Batı denizindeki bir masal dağıdır. "Gizemci meditasyonla oraya ulaşmak için, ezeli cennete has duruma, yaratılmamış dünyanın 'bilinçsizlik' haline benzer bir 'kaotik' (hun) hal içine girilir."[13]

Şu iki unsuru akılda tutalım: 1) Mitsel K'un-lün dağı ile beynin ve karnın gizli bölgeleri arasında kurulan benzeşim, 2) "Kaotik" hale biçilen rol: bu hal, meditasyon yoluyla bir kez sağlandıktan sonra, Zincifre Tarlaları'na girme olanağı vermekte ve böylelikle ölümsüzlük embriyosunun simyevi hazırlanışını mümkün kılmaktadır. Ölümsüzlerin diyarı olan Batı Denizi'ndeki Dağ, geleneksel ve çok eski bir "Küçültülmüş Dünya," minyatür evren imgesidir. K'un-lün dağının iki katı vardır: Düz bir koni ve onun üstünde ters dönmüş bir koni.[14] Başka bir deyişle, simyacının ocağı ve beynin gizli bölgesi gibi su kabağı biçimindedir. Meditasyonla yaratılan ve simyevi işlev için zorunlu olan "kaotik" hal ise Batı simyasındaki *materia prima, massa confusa*'ya benzer.[15] *Materia prima* yalnızca maddenin ilk yapısı olarak değil, simyacının içsel deneyimi olarak da anlaşılmalıdır. Maddenin hiç

---

[12] James R. Ware, *The Nei P'ien of Ko Hung*, s. 74 vd. Uzun ömür ilacı olarak zincifreden daha MÖ I. yüzyılda Taocu Ölümsüzlerin efsanevi yaşamöykülerini derleyen *Lieh-hsien çuan*'da söz edilmiştir. Bir üstat birkaç yıl boyunca zincifre aldıktan sonra, "ergenlik çağına geri dönmüş," bir başkası "uçarak dolaşmaya başlamıştı," vb. krş. Max Kaltenmark, *Le Lie-sien tchouan*, s. 271, 146-147 vb.

[13] Rolf Stein, "Jardins en miniature d'Extrême Orient," s. 54. Ayrıca bkz. Granet, *La pensée chinoise*, s. 357 vd.

[14] Bu simgeselliğin öntarihi hakkında krş. Carl Hentze, *Tod, Auferstehung, Weltordnung*, s. 33 vd., 160 vd.

[15] Bkz. *Forgerons et Alchimistes*, s. 130 vd. ve elinizdeki eserin 3. cildi.

farklılaşmamış ilk haline indirgenmesi, içsel deneyim düzleminde doğum-öncesi, embriyon haline genlemeye denk düşer. *Regressus ad uterum* (rahme geri dönüş) yoluyla gençleşme ve uzun ömür sağlanması izleği, yukarıda da gördüğümüz gibi, Taoculuğun ilk amaçlarından birini oluşturur. En çok kullanılmış yöntem "embriyon soluması"dır (*wai-tan*); ama simyacı embriyon aşamasına geri dönüşü ocağında çeşitli maddeleri birbirine karıştırarak da elde edebilir.[116]

Belli bir çağdan itibaren, dışsal simya (*way-tan*) "dışrak" olarak görülür ve yoga türü içsel simyanın (*ney tan*) karşıtı olarak konur. Yalnızca *ney-tan*, "içrek" kabul edilir, çünkü iksir simyacının bedeninde "ince fizyoloji" yöntemleriyle ve bitkisel ya da mineral maddelerin yardımına başvurulmadan hazırlanmaktadır. "Saf" madenler (veya "ruhları") bedenin çeşitli bölümleriyle özdeşleştirilir ve simyevi süreçler laboratuvarda gerçekleştirilmek yerine müridin bedeninde ve bilincinde yaşanır. Beden, "saf" cıvanın ve "saf" kurşunun, aynı zamanda ersuyu ile soluğun dolaşığı ve kaynaşığı potaya dönüşür.

Yang ve Yin güçleri birleşerek "gizemli embriyon"u ("hayat iksiri," "Sarı Çiçek") oluşturur; sonunda başın arka tarafının altından çıkıp bedenden kaçar ve Göğe çıkarak olumsuz varlığı üretir (bkz. s. 40). *Ney-tan* "embriyon soluması"na benzer bir teknik olarak kabul edilebilir; aradaki fark süreçlerin içrek simya terminolojisiyle betimlenmesidir. Soluma, cinsel birleşmeyle ve simyacılıkla benzeştirilir; kadın da potayla özdeşleştirilir.[117]

Son iki bölümde anlattığımız birçok düşünce ve uygulama Çin ve Han dönemlerinden (MÖ 221-MS 220) itibaren metinlerde bulgulanmıştır; bu durum daha önce bilinmediklerini kesin olarak göstermez. Bu metinleri şimdiden tartışmak bize yararlı göründü, çünkü uzun ömür teknikleri ve bir anlamda simya eski Taoculuğun ayrılmaz parçalarıdır. Ama Han hanedanı devrinde Lao-tzu'nun tanrılaştırılmış olduğunu ve bağımsız bir dinsel kurum olarak örgütlenmiş Taoculuğun mesihçi bir işlev üstlenerek devrimci hareketlerin esin kaynağını oluşturduğunu da eklemek gerek. Az çok beklenmedik sayılabilecek bu gelişmeler üzerinde daha ileride

[116] Krş. *Forgerons et Alchimistes*'te aktarılan metin, s. 102. Bu "rahme dönüş" daha eski ve daha yaygın kültürün arkaik aşamalarında da bulgulanmış bir anlayışın geliştirilmiş halinden başka bir şey değildir: Dünyanın kökenlerine simgesel bir dönüşle, yani kozmogoninin yeniden hayata geçirilmesi yoluyla sağlanan iyileşme (bkz. *Aspects du mythe*, s. 37 vd). Taocular ve Çinli simyacılar bu geleneksel yöntemi yeniden ele alıp mükemmelleştirmişlir. Onu yalnızca bazı hastalıkları iyi etmek için değil, öncelikle insanda zamanın aşındırıcı etkisini, yani yaşlılığı ve ölümü tedavi etmek için kullanmışlardır.

[117] Krş. R. H. van Gulik, *Erotic Colour Prints*, s. 115 vd.

duracağız (krş. 3. cilt, XXXV. bölüm). Şimdilik MÖ 165 tarihli bir metinde Lao-tzu'nun ilk Kaos'un bir türümü olarak kabul edildiğini ve insanbiçimli kozmik varlık P'an-ku ile özdeşleştirildiğini hatırlatmak yeterli olacaktır (krş. § 129).[18]

"Taocu din" (*Tao Çiao*) ise MS II. yüzyılın sonuna doğru Çang Tao-ling tarafından kuruldu; Çang ölümsüzlük iksirini elde ettikten sonra Göğe yükseldi ve "Göksel Üstat" (*t'ien şih*) unvanını aldı. Sıçuan eyaletinde dünyevi ve tinsel erkleri buluşturan bir "Taokrasi" kurdu. Mezhebin başarısı şeflerinin otacı yeteneklerine çok şey borçluydu. İleride de göreceğimiz gibi (krş. 3. cilt bölüm XXXV), daha çok psiko-somatik türde kerametler söz konusudur, Tao'nun erdemleri paylaşılırken birlikte yenen yemeklerle de bu kerametler güçlendirilir. Aylık orji türü tören, "solukların birleşmesi" de aynı amaca yönelikti (bkz. s. 40). Tao tarafından yenilenme yönünde benzer bir umut bir başka Taocu hareketin, "Büyük Huzur" (*T'ai-ping*) mezhebinin de ayırt edici niteliğidir. Daha MS I. yüzyılda hareketin kurucusu imparatora eskatolojiyle ilgili bir eser sundu. Ruhlar tarafından yazdırılmış kitap, Han hanedanını yenileyebilecek yolları ortaya koyuyordu. Kendisine esin geldiği iddiasındaki bu reformcu öldürüldü, ama onun mesihçiliği müminlerin zihinlerini uğraştırmaya devam etti. 184'te mezhebin önderi Çang Çueh *renovatio*'nun (yenilenme) çok yakında geleceğini açıkladı ve "Mavi Gök"ün yerini "Sarı Gök"ün alması gerektiğini bildirdi (müminler bu nedenle başlarına sarı sarıklar sarıyordu). Onun başlattığı isyan az daha hanedanı devirecekti. Sonunda imparatorluk birlikleri isyanı bastırdı, ama bu mesihçi humma bütün ortaçağ boyunca sürdü. "Sarı Sarıklar"ın son önderi 1112'de idam edildi.

---

[18] "Lao-tzu bedenini dönüştürdü. Sol gözü ay oldu, kafası K'un-lun dağı oldu, sakalı gezegenler ve burçlar oldu, kemikleri ejder oldu, eti dört ayaklı hayvanlar oldu, bağırsakları yılan oldu, karnı deniz oldu vb." (Maspero'nun çevirdiği metin, *Le taoïsme*, s. 108.

§ 126. Çin'deki tarihöncesi kültürler hakkındaki zengin külliyat içinden şu eserleri sayalım: William Watson, *Early Civilization in China* (Londra, 1966; mükemmel bir giriş bölümüyle birlikte); Li Chi, *The Beginnings of Chinese Civilization* (Seattle ve Londra, 1957; 2. bask. 1968); Cheng Tê-k'un, *Archaeology in China*, c. 1, *Prehistoric China* (Cambridge, 1959); William Watson, *Cultural Frontiers in Ancient East Asia* (Edinburgh, 1971; krş. özellikle ilk bölüm, "Neolithic Frontiers in East Asia," s. 9-37); Carl Hentze, *Funde in Alt-China. Das Welterleben im ältesten China* (Göttingen, 1967) yazarın daha önceki birçok eserde sergilediği görüşlerini özetlemektedir; Ping-ti Ho, *The Cradle of the East. An Inquiry into the Indigenous Origins of Techniques and Ideas of Neolithic and Early Historic China, 5000-1000 B.C.* (Hong Kong ve Chicago, 1975).

Çin neolitik çağının keşfi (Yang-Şao kültürü) hakkında bkz. J. G. Anderson, *Children of the Yellow Earth* (Londra, 1934). Ho, son eserinde, Çin tarımının, metalurjisinin ve yazısının yerli kökenli olduğunu savunmaktadır: krş. *The Cradle of the East*, özellikle s. 341 vd. L. Chi ise başka kimi arkeologların ardından, Anyang ikonografisindeki bazı Batı (yani Mezopotamya) etkilerini gün ışığına çıkarmıştır (*Beginnings of Chinese Civilization*, s. 26 vd.). Her ne olursa olsun, Çin kültürünün de, diğer tüm kültürler gibi Batı, Kuzey veya Güney kökenli düşünceler ve tekniklerle giderek zenginleştiği kesindir. Diğer yandan sık sık yinelendiği gibi, Çin "Pasifik'e açılan bir penceredir." Gerek Borneo, Sumatra ve Yeni Zelanda'daki bazı halkların, gerekse Amerika'nın kuzeybatı sahilindeki kimi kabilelerin dinsel sanatında, Çin kozmolojik simgeselliğinin ve onun sanatsal ifadelerinin etkisi ayırt edilmektedir. Pasifik bölgesindeki sanatla ilgili şu iki incelemeye bakınız: Mino Badner, "The Protruding Tongue and Related Motifs in the Art Style of the American Northwestern Coast, New Zealand and China," ve Robert Heine-Geldern, "A Note on Relation Between the Art Style of the Maori and of Ancient China," *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, XV, (Horn-Viyana, 1966); ayrıca bkz. *Early Chinese Art and the Pacific Basin. A Photographic Exibition* (New York, 1968).

Dinsel anlayışlar hakkında, krş. Hermann Köster, "Zur Religion in der chinesischen Vorgeschichte," *Monumenta Serica*, 14, 1949-55, s. 188-214; Peng-ti Ho, *The Cradle...*, s. 279 vd.; Bernhard Karlgren, "Some Fecundity Symbols in Ancient China" (*Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, no. 2, Stockholm, 1930, s. 1-54); Carl Hentze, *Funde in Alt-China*, s. 20 vd., 219 vd.; aynı yazar, *Bronzegerät, Kultbauten, und Religion im ältesten China der Shang-Zeit* (Anvers, 1951); aynı yazar, *Das Haus als Weltort der Seele* (Stuttgart, 1961). "Ölüm motifi" (*death pattern*) hakkında, krş. Hanna Rydh, "Symbolism in Mortuary Ceramics," (*BMFEA*, no. 1, Stockholm, 1929, s. 71-121).

§ 127. Tunç çağı kültürleri hakkında, bkz. Cheng Tê-k'un, *Archaeology in China*, c. II: *Shang China* (Cambridge, 1960); Kwang-Chih Chang, *The Archaeology of Ancient China*, s. 185-225 ve William Watson, *Cultural Frontiers in Ancient East Asia*, s. 38 vd. (özellikle s. 42 vd.).

Dinsel düşünceler hakkında, bkz. Herlee G. Creel, *The Birth of China. A Study of the Formative Period of Chinese Civilization* (New York, 1937), s. 174-216; Chang, *The Archaeology of Ancient China*, s. 251 vd.; Cheng Tê-k'un, *Archaeology in China*, c. II, s. 213 vd.; Carl Hentze, *Bronzegerät und Kultbauten. Religion im ältesten China der Shang-Zeit*; W. Eichhorn, "Zur Religion im ältesten China," *Wiener Zeitschrift für indische philosophie* 2, 1958, s. 33-53; F. Tiberi, "Der Ahnenkult in China," *Annali de Pontificio Museo Missionario Etnologico* 27 (1963), s. 283-475; Ping-ti Ho, *The Cradle*..., s. 289 vd.; Tsung-tung Chang, *Der Kult der Shang-Dynastie im Spiegel der Orakelinschriften. Eine paläographische Studie zur Religion im archaischen China* (Wiesbaden, 1970), krş. Paul L. M. Serruys'un eleştirisi, "Studies in the Language of the Shang Oracle Inscriptions," *T'oung Pao*, 60, 1974, s. 12-120; M. Christian Deydier, *Les Jiaguwen. Essai bibliographique et synthèse des études* (Paris, 1976), (kemikler ve kaplumbağa kabukları üstündeki kehanet yazıları); David N. Keightley, "The Religious Commitment: Shang Theology and the Genesis of Chinese Political culture," *HR* 17, 1978, s. 211-225.

Kürek kemiği falcılığı hakkında, bkz. Eliade, *Le Chamanisme* (2. baskı, 1968), s. 142, dipnot 1 (kaynakça).

T'ao-t'ieh maskların ın simgeselliği hakkında, bkz. Carl Hentze, özellikle *Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shang-Zeit*, s. 215 vd.; *Funde in Alt-China*, s. 171 vd., 195 vd. ve "Antithetische *T'ao-t'ieh*-motive," *IPEK* 23, 1970/73, s. 1-20.

Ağustosböceği simgeselliği de en az bu kadar anlamlıdır. Larvası topraktan çıktığı için (bu nedenle karanlığın simgesidir) ağustosböceği bir diriliş amblemidir, bu nedenle ölünün ağzına konur; krş. Hentze, *Frühchinesischen Bronzen und Kultdarstellungen* (Anvers, 1937), s. 37 vd. Işığı ve hayatı yaratan karanlıkları olan *t'ao-t'ieh* masklarının dilinde stilize ağustosböceği çizimleri bulunur, a.g.y., s. 66 vd.

§ 128. Çou kültürü hakkında, bkz. Ch'eng Tê-k'un, *Archaeology in China*, c. III: *Chou-China* (Cambridge, 1963); Kwang-Chih Chang, *The Archaeology of Ancient China*, s. 256 vd., 263 vd.

Çou devrindeki din hakkında, krş. Ping-ti Ho, *The Cradle*..., s. 322 vd.; Hentze, *Funde in Alt China*, s. 218 vd. ve sonraki iki paragrafta sayılan eserler.

"Klasik kitaplar"da on kadar Yüce Tanrı adına rastlanır; bunların içinde en ünlüleri Şang Ti ("Yukarının Efendisi") ve Huang-ti dir ("Ulu Efendi"). Ama bu tanrı adlarının hepsinin temelinde, Ti (Efendi) ve T'ien (Gök) adları bulunur. En Üstün Tanrı'nın göksel yapıda olduğu açıktır. Şang Ti her şeyi görür (*Şih Çing*, III, 1, 7, 1), her şeyi duyar (V, 16, 3, 14), T'ien insanları gözetimi altında tutar (*Şu Çing*, IV, 9, 1, 3), görür ve duyar (III, 3, 5, 7); durugörü sahibidir (*Şih Çing*, III, 3, 2, 11-12); verdiği kararlarda hiç yanılmaz (*Şu Çing*, IV, 3, 2, 5), her şeyi anlar ve gözlemler (IV, 8, 2, 3) vb. *Şu Çing*'in çevirileri için bkz. Legge'nin *The Chinese Classics*'inin V cilt, Londra, 1861-72) üç cildi, ve Bernhard Karlgren, *Shu Ching. The Book of Documents* (Stockholm, 1950).

Yüce gök tanrısı tapımı hakkında, bkz. B. Schindler, "The Development of Chinese Conceptions of Supreme Beings," *Asia Major*, *Introductory Volume*, 1923, s. 298-366; H. H. Dubs, "The Archaic Royal Jou Religion," *T'oung Pao*, 47, 1958, s. 217-259; J. Shih, "The Notion of

God in the Ancient Chinese Religion," *Numen* 16, 1969, s. 99-138. Joseph Shih'e göre, Ti yüce bir tanrı, T'ien ise kişisel bir tanrıydı. Çoğularına göre bu iki tanrı adı da aynı tanrıyı ifade etmek üzere kullanılıyordu; ayrıca krş. aynı yazar, "Il Dio Supremo," "La religione della Cina," *Storia delle Religioni* içinde, V, Torino, 1971, s. 539 vd.

Diğer dinlerden farklı olarak, Çin dininin genel tarihi üzerine kitapların sayısı fazla değildir. En yararlılarını sayalım: L. Wieger, *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine depuis l'origine jusqu'à nos jours* (Hien-hien, 1917), çok temkinli başvurulması gereken oldukça öznel bir eserdir; Jan J. M. de Groot, *The Religious System of China*, 6 cilt (Leiden 1892-1910; yeni baskı, Taipei 1964), içerdiği belgeler açısından vazgeçilmez bir eserdir; Marcel Granet, *La religion des Chinois* (Paris, 1922), Henri Maspero, *Mélanges Posthumes*: *Les religions chinoises*, (Paris, 1950); C. K. Yang, *Religion in Chinese Society* (Berkeley, 1967), Çin dininin genel tarihini anlatmasa da önemli bir eserdir; D. H. Smith, *Chinese Religions* (New York, 1968) (ama bkz. Daniel Overmyer'in eleştirel yazısı, *HR* 9, 1969-70, s. 256-260); Laurence G. Thompson, *Chinese Religion: An Introduction* (Belmont, 1969), özellikle Han'lardan sonraki dinsel düşünce ve uygulamaları anlatır; Werner Eichhorn, *Die Religionen Chinas* (Stuttgart 1973), hayranlık verici bir güncelleme çalışmasıdır. *Religion and Ritual in Chinese Society*, ed. Arthur P. Wolf (Stanford, 1974). Max Kaltenmark da konuyu kısa ama parlak bir biçimde işlemiştir: "La religion de la Chine antique" ve "Le taoïsme religieux," *Histoire des Religions* içinde (Henri-Charles Puech'in yayın yönetmenliğinde), c. I, (1970), s. 927-957, 1216-1248.

Marcel Granet'nin şu kitaplarında dinsel inanç ve kurumlara yönelik çok yerinde çözümlemeler bulunmaktadır: *Fêtes et chansons anciennes de la Chine* (1919), *Danses et légendes de la Chine ancienne* (1926), *La pensée chinoise* (1934); ayrıca krş. Henri Maspero, *La Chine antique* (1927, yeni baskı 1955).

Yeryüzü Ana hakkında, bkz. Berthold Laufer, *Jade: A Study of Chinese Archaeology and Religion* (Field Museum, Chicago, 1912), s. 144 vd. (Bu görüşlere karşı, krş. B. Karlgren, "Some Fecundity Symbols in Ancient China," s. 14 vd.), Marcel Granet, "Le dépôt de l'enfant sur le sol. Rites anciens et ordalies mythiques" (*Revue Archéologique* 1922; *Études sociologiques sur la Chine*, 1953, s. 159-202'de yeniden basılmıştır). Edouard Chavannes'a göre (*Le T'ai Chan. Essai de monographie d'un culte chinois*, Paris, 1910, özellikle s. 520-525), Yer'in Ulu Tanrıça-Yeryüzü Ana olarak kişileştirilmesi oldukça geç döneme ait bir görüngüdür. Han hanedanının başlangıcına doğru, MÖ II. yüzyılda gerçekleşmiş gibidir; bu tarihten önce, yalnızca yerel tapınımlar vardı ve bu tapınımlar da yer tanrıları çevresinde odaklanıyordu (a.g.y., s. 437). Ama Granet bu tanrıların, kendilerinden önceki çok eski dişi veya "cinsiyetsiz" tanrıçaları ikame ettiğini göstermiştir. Burada oldukça genel bir görüngü söz konusudur; krş. Eliade, "La Terre-Mère et les hiérogamies cosmiques" (1953; *Mythes, rêves et mystères*, 1957, s. 207-253'te yeniden yayımlanmıştır).

Çin kültürüyle kısmen bütünleşmiş taşralı ve marjinal farklı kültürlerin ayrıntılı bir çözümlemesi için, bkz. Wolfram Eberhard, *Kultur und Siedlung der Randvölker Chinas* (T'oung Pao'nun 36. cildine ek, Leiden, 1942); *Lokalkulturen im alten China*, (T'oung Pao'nun 37. cildine ek, Leiden, 1943), c. II (*Monumenta Serica*. Monografi no. 3, Pekin, 1943); *Lokalkulturen*'in

ikinci cildinin düzeltilmiş ve genişletilmiş bir versiyonu *The Local Cultures of South and East China* başlığıyla yayımlanmıştır (Leiden, 1968).

Çin şamanizmi hakkında bkz. Eberhard, *The Local Cultures*, s. 77 vd., 304 vd., 468 vd.; krş. Eliade, *Le chamanisme* (2. baskı), s. 349 vd.; Joseph Thiel, "Schamanismus im alten China," *Sinologica* 10, 1968, s. 149-204; John S. Major, "Research Priority in the Study of Ch'u religion," *HR* 17, 1978, s. 226-243, özellikle s. 236 vd.

§ 129. En önemli kozmogonik metinleri Max Kaltenmark tarafından çevrilmiştir: "La naissance du monde en Chine," *La Naissance du Monde* içinde (Sources Orientales, c. I, Paris, 1959), s. 453-468. Henri Maspero Çin mitolojisini, özellikle de kozmogoni mitlerini farklı bakış açılarına göre tartışmıştır. Henri Maspero, "Légendes mythologiques dans le *Chou King*," *JA*, 204, 1924, s. 1-100; Bernhard Karlgren, "Legends and Cults of Ancient China," *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, No. 18, 1946, s. 199-365 (belgesel zenginliği açısından vazgeçilmez bir eser, yine de bkz. W. Eberhard, *Artibus Asiae*, 9, 1946, s. 355-364'teki değerlendirme yazısında Karlgren'in yöntemine yönelik eleştiri); Derk Bodde, "Myths of Ancient China," (S. N. Kramer [ed.], *Mythologies of the Ancient World* içinde, New York, 1961, s. 369-408); J. Shih, "The Ancient Chinese Cosmogony," *Studia Missionalia* 18, 1969, s. 111-130; N. J. Girardot, "The Problem of Creation Mythology in the Study of Chinese Religion," *HR* 15, 1976, s. 289-318 (en son bazı çalışmaların eleştirel çözümlemesi).

P'an-Ku miti hakkında bkz. Maspero, "Légendes mythologiques," s. 47 vd.; Edouard Erkes, "Spuren chinesischer Weltschöpfungsmythen," *T'oung Pao* 28, 1931, s. 355-368; W. Eberhard, *The Local Cultures*, s. 442-443; Bodde, "Myths of Ancient China," s. 382 vd.; Girardot, "The Problem of Creation Mythology," s. 298 vd.

Yer ile Gök arasındaki iletişimlerin kesilmesi konusunda bkz. Maspero, "Légendes mythologiques," s. 95-96; aynı yazar, *Les religions chinoises*, s. 186 vd.; Bodde, "Myth of Ancient China," s. 389 vd.; krş. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, s. 80 vd.

Nu-kua hakkında krş. Bodde, a.g.y., s. 386 vd. Taşan suları yenen Büyük Yu miti konusunda krş. Marcel Granet, *Danses et légendes*, s. 466 vd., 482 vd.

Çin kentlerinin kökenleri ve törensel yapıları hakkında, bkz. Paul Wheatley, *The Pivot of the Four Quarters: A Preliminary Inquiry into the Origins and Character of the Ancient Chinese City* (Chicago, 1971), s. 30 vd., 411 ve birçok yerde; ayrıca krş. Werner Muller, *Die heilige Stadt* (Stuttgart, 1961), s. 149 vd.

Kozmoloji ve mekân simgeselliği hakkında bkz. Granet, *La pensée chinoise*, s. 342 vd.; Schuyler Camman, "Types of Symbols in Chinese Art," Arthur F. Wright [ed.], *Studies in Chinese Thought* içinde, Chicago, 1953, s. 195-221); aynı yazar, "Evolution of Magic Squares in China," *JAOS* 80, 1960, s. 116-124 ve "The Magic Square of Three in Old Chinese Philosophy and Religion," *HR* 1, 1961, s. 37-80; Eliade, "Centre du monde, temple, maison," *Le Symbolisme Cosmique des monuments religieux* içinde (Série Orientale Roma, c. XIV, Roma, 1957, s. 57-82); Hermann Koster, *Symbolik des chinesischen Universismus* (Stuttgart, 1958), özellikle s. 14 vd., 48 vd.; R. A. Stein, "Architecture et pensée religieuse en Extrême-Orient," *Arts Asiatiques* 4

1957, s. 163-186; aynı yazar, "L'habitat, le monde et le corps humain en Extrême-Orient et en Haute-Asie," *JA*, 245, 1957, s. 37-74.

Ming t'ang hakkında bkz. Granet, *La pensée chinoise*, s. 102 vd., 178 vd. 250 vd.; R. A. Stein, "Architecture et pensée religieuse," s. 164 vd.; H. Koster, *Symbolik*, s. 34 vd., 48 vd.

§ 130. Kutuplaşma ve sırayla birbirinin yerini alma konusundaki farklı simgeselliklerin morfolojisi hakkında bkz. Eliade, "Remarques sur le dualisme religieux: dyades et polarités" (1967, *La nostalgie des origines*, Paris, 1971, s. 249-336'da yeniden yayımlandı). Çin kozmolojisindeki kutuplaşma hakkında, bkz. Granet, *La pensée chinoise*, s. 86 vd., 149 vd.; Carl Hentze, *Bronzegerät*, s. 192 vd.; aynı yazar, *Tod, Auferstehung, Weltordnung* (Zürih, 1955), s. 150 vd.; H. Koster, *Symbolik*, s. 17 vd.

En eski "klasik kitap" olan *Şih Çing*'deki aşk şarkılarını çözümleyen Marcel Granet, köylülerin herhalde neolitik çağdan beri kutladığı mevsimlik bayramların yapısını gün ışığına çıkarmıştır (krş. *Fêtes et Chansons anciennes de la Chine*). "Aslında bunlar çoğunlukla düğün törenleriyle ilişkili gençlik bayramlarıydı. Dışarıdan evlilik ilkesi gereğince farklı köylerden gelen, iki cinsiyetten gruplar ritüellerden alınmış zorunlu izlekleri bulunan şiirsel atışmalara tutuşuyordu. Ritüellerin bu şiirlere katıldığı manzarada, her zaman su ve dağ unsurları yer alıyor, bu unsurların hepsi de kutsal kabul ediliyordu. [Bayramlar] köylünün yaşamındaki önemli anlara, ekicilerin hayat tarzının değişimlerine rastlıyordu. Yaz mevsiminde küçük kulübelerde oturdukları tarlalara dağılıyor, kışın ise aile mezrasında buluşuyorlardı. Köylü cemaatlerinin kutsal yerleriyle klasik ritüelin kutsal dağları, nehirleri ve ormanları arasında kesinlikle bir ilişki vardır. Her iki grup da atalara ait merkezlerdi ve feodal tapımın başlıca tapınakları. Atalar tapınağı, Yer ve Hasat tanrılarının sunakları aslında eski kutsal yerlerin çeşitlendirilmiş halleriydi. Aynı şekilde, bazı kraliyet tapımı uygulamaları da köylü bayramlarının izdüşümlerinden başka bir şey değildir" (Max Kaltenmark, "Religion de la Chine antique," s. 952).

Tao kavramı hakkında, bkz. Granet, *La pensée*, s. 300 vd.; Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, II (1956), s. 36 vd.; Koster, *Symbolik*, s. 16 vd., 51 vd.; Ellen Marie Chen, "Nothingness and the Mother Principle in Early Chinese Taoism," *International Philosophical Quarterly* 9, 1969, s. 391-405; Holmes Welch, *Taoism: The Parting of the Way* (Boston, 1957, gözden geçirilmiş yeni baskı, 1965), s. 50 vd.; Max Kaltenmark, *Lao tseu et le taoïsme* (Paris, 1965), s. 30 vd.; Wing-tsit Chan, *The Way of Lao tzu* (New York, 1963), s. 31 vd.

Tao Te Çing'in kozmogoniye ilişkin parçaları hakkında, krş. Norman J. Girardot, "Myth and Meaning in the *Tao te Ching*: Chapters 25 and 42," *HR* 16, 1977, s. 294-328 ve § 129'da kayıtlı kaynakça.

"Vadi tanrıçası," "Gizemli Dişi" hakkında, krş. § 132.

§ 131. Öğretisini bir tinsel ve siyasal reform aracı olarak ilk kullanan Konfüçyüs oldu. Sözcüğün tam anlamında ders vermiyor, onun yerine öğrencileriyle söyleşiyordu. Elli yaşına geldiğinde ona kraliyet idaresinde bir mevki verildi, ama elinde hiçbir yetki bulunmadığını anlayınca kısa süre sonra istifa etti. Hayal kırıklığına uğramıştı, on yıldan uzun bir süre kralligin

tüm devletlerine yolculuk etti. 67 yaşında eski öğrencilerinin ricası üzerine, doğduğu yer olan Lu'ya döndü ve orada beş yıl daha yaşadı.

Rivayetler birçok eseri, özellikle de "klasik kitaplar"ı Konfüçyüs'e mal etmektedir; ama bunları gerçekten yazmış olması çok küçük bir olasılıktır, hatta bu eserleri onun yayımladığı bile kuşkuludur. Notlarından ve söyleşilerden bir derleme daha geç bir tarihte öğrencileri tarafından *Lun yu* başlığıyla yayımlanmıştır ("Konuşmalar," İngilizce'ye genellikle *Analects* diye çevrilmiştir). J. Legge, *The Analects of Confucius* (yeni baskı, New York, 1966), L. Giles, *The Sayings of Confucius* (yeni baskı, New York, 1961) ve W. E. Soothill, *The Analects* (Londra, 1958) çevirilerinden yararlandık. Ayrıca bkz. F. S. Couvreur, *Entretiens de Confucius et de ses disciples* (Paris, yeni baskı, tarihsiz), James R. Ware, *The Sayings of Confucius* (New York, 1955).

Konfüçyüs hakkındaki zengin külliyat içinden şunları sayalım: H. G. Creel, *Confucius and the Chinese Way* (New York, 1949; yeni baskı 1960), Lin Yutang, *The Wisdom of Confucius* (New York, 1938), Liu Wu-chi, *Confucius, His Life and Times* (New York, 1955), Etiemble, *Confucius* (Paris, 1956), Daniel Leslie, *Confucius* (Paris, 1962), J. Munro, *The Concept of Man in Early China* (Stanford, 1969), s. 49-83 ("The Confucian Concept of Man"), Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred* (New York, 1972) ve Arthur F. Wright, *Confucianism and Chinese Civilization*'da yayımlanan eleştirel incelemeler seçkisi (New York, 1967).

§ 132. Çok sayıda *Tao Te Çing* çevirisi mevcuttur (yalnızca İngilizce'de 1868 ile 1955 arasında yayımlanmış otuz beş çeviri). Marcel Granet'nin Stanislas Julien çevirisi hakkındaki şu gözlemini birçok kez doğrulama fırsatı bulduk: "çok özenli bir çeviri, metne ihanet etmiyor, ama onu anlamayı da sağlamıyor" (*La pensée chinoise*, s. 503, dipnot 1). Biz edebi nitelikleri açısından Arthur Waley, *The Way and Its Power*'ı (Londra, 1934), yorumun zenginliği ve doğruluğu açısından da Wing-tsit Chan, *The Way of Lao-tzu*'yu (New York, 1962) kullandık. Ama metin içinde alıntılanmış parçalar, Max Kaltenmark'ın hayranlık uyandıran küçük kitabındaki çeviridendir: *Lao tseu et le taoïsme* (Paris, 1963).

Waley ve Chan'ın eserleri, metnin tarihçesinin gündeme getirdiği çok sayıda sorunun incelendiği uzun giriş bölümleri içermektedir. Ayrıca krş. Jan Yün-Hua, "Problems of Tao and *Tao Te Ching*," *Numen* 22, 1975, s. 208-234 (yazar, Fung Yu-lan'ın eski Taoculuk üzerine son araştırmalarını tanıtıyor); aynı yazar, "The Silk Manuscripts on Taoism," *T'oung Pao* 63, 1977, s. 66-84 (MÖ 168 tarihli bir mezarda kısa süre önce bulunmuş yazmalar hakkında). Ho-şang-kung'un yorumu Eduard Erkes tarafından çevrilmiştir: *Ho-shang-kung's Commentary on Lao-tse, translated and annoted* (Ascona, 1950).

Toplu sunumlar arasında şunları sayalım: Henri Maspero, *Le taoïsme* (*Mélanges posthumes*, c. II, Paris, 1950); Fung Yu-lan, *History of Chinese Philosophy*, c. I (Princeton, 1952), s. 170 vd.; Max Kaltenmark, *Lao Tseu et le taoïsme*; Holmes Welch, *Taoism: The Parting of the Way* (Boston, 1957, gözden geçirilmiş yeni baskı, 1965); Nicole Vandier-Nicolas, *Le taoïsme* (Paris, 1965); Etiemble, "En relisant Lao-Tseu," *La Nouvelle Revue Française* 171, 1967, s. 457-476; Herlee G. Creel, *What is Taoism?* (Chicago, 1970).

Taoculuk Kolloksyumuna (Bellagio, 7-14 Eylül 1968) sunulan tebliğlerin bir bölümü *History of Religion* 9, 1969-70, s. 107-255'te yayımlandı. Özellikle bkz. Holmes H. Welch, "The Bellagio Conference on Taoist Studies," s. 107-136, Arthur F. Wright, "A Historian's Reflection on the Taoist Tradition," s. 248-255. Taoculuk incelemelerindeki güncel yönelimler hakkında, bkz. Norman J. Girardot, "Part of the Way: Four Studies on Taoism," *HR* 11, 1972, s. 319-337.

Yakın tarihli birkaç ineleme sayalım: Donald Munro, "The Taoist Concept of Man," *The Concept of Man in Early China* (Stanford, 1969), s. 117-139; J. J. L. Duyvendak, "The Philosophy of Wu-wei," *Asiatische Studien* 1, 1947, s. 81-102; Walter Liebenthal, "The Immortality of the Soul in Chinese Thought," *Monumenta Nipponica* 8, 1952, s. 327-397; Max Kaltenmark, "Ling-pao: Note sur un terme du taoisme religieux," *Bibliotheque de l'Institut des Hautes Etudes Chinoises*, XIV, Paris, 1960, s. 551-588; Kimura Eiichi, "Taoism and Chinese Thought," *Acta Asiatica* içinde 27, 1974, s. 1-8; Michel Strickmann, "The Longest Taoist Scriptures," *HR* 17, 1978, s. 331-354. *Tao Te Çing*'de ve Çuang-tzu'da ifade edildiği şekliyle "felsefi Taoculuk" a "dinsel Taoculuk," ya da çeşitli ince fizyoloji teknikleri veya simyayla ölümsüzlük arayışı arasındaki ilişkiler hâlâ tartışmalı bir sorundur. Bazı yazarlar "felsefi Taoculuğu" ölümsüzlük tapımından ayıran farklılıklar üzerinde durur. Bazı yazarlara göre (örneğin A. G. Graham, H. H. Welch, Fung Yu-lan), ilk büyük felsefi Taoculuk dönemi, batıl inançların (büyü ve halk dini), Budist anlayış ve ibadetlerin istilasıyla bozulmuştur. Bu bozulmanın sonucu "yeni-Taoculuk" veya "Taocu din" olmuştur. Krş. Creel, *What Is Taoism*, s. 1-24, 37 vd.; A. C. Graham, *The Book of Lieh-tzu* (Londra, 1960), s. 10 vd., 16 vd. (bu yaklaşımın eleştirisi için, bkz. K. Schipper'in döküm yazısı: *T'oung Pao*, özel sayı 51, 1964, s. 288-292). Buna karşılık Fransız Çinbilimciler ve onların öğrencileri (Granet, Maspero, Max Kaltenmark, C. Schipper, Anna Seidel vb.) iki "Taocu okul" arasındaki yapısal uyumu gün ışığına çıkarmıştır. Krş. bu iki yöntembilimsel yaklaşımı yansıtan bazı yeni eserlerin tartışılması, Norman Girardot, "Part of the Way: Four Studies on Taoism," s. 320-324 ve özellikle N. Sivin'in makalesi: "On the Word 'Taoist' as a Source of Perplexity: With Special Reference to the Relations of Science and Religion in Traditional China," *HR* 17, 1978, s. 303-330 (krş. s. 313 vd. Japon bilginlerin yaptığı son bazı yorumların incelenmesi).

Çinlilerin ölümsüzlük anlayışları üzerine, bkz. Ying-shih Yu, "Life and Immortality in the Mind of Han China," *HJAS* 25, 1964-65, s. 80-122; Ellen Marie Chen, "Is There a Doctrine of Physical Immortality in the *Tao te Ching*?" *HR* 12, 1973, s. 231-249. Joseph Needham Taoculuğun "büyüsel, bilimsel, demokratik ve siyasal açıdan devrimci" niteliğini vurgulamıştır (*Science and Civilization in China*, c. II, 1956, s. 35). Needham'a göre Taocular yalnızca Konfuçyusçülüğe değil, bütünü içinde feodal sisteme de düşmandı (a.g.y., s. 100; krş. s. 100-132). Bununla birlikte N. Sivin bu iddiaların haklı gerekçelere dayanmadığı kanısındadır; kimse Taocuların ne feodalizm karşıtlığını, ne de bilimsel bir hareketin başlangıcıyla özdeşliğini kanıtlayabilmiştir, krş. "On the Word 'Taoist,'" s. 309 vd.

Çuang-tzu'nun yazıları başlıca Avrupa dillerine birçok kez çevrilmiştir. Bu çevirilerin en tanınmışı James Legge'ye aittir: *The Writings of Kwang-tze* (*SBE*, c. 39 ve 40, Londra, 1891). Şimdi ise bkz. Burton Watson, *The Complete Works of Chuang Tzu* (New York, 1968).

Çuang-tzu hakkında, krş. Arthur Waley, *Three Ways of Thought in Ancient China* (Londra, 1939, yeni baskı, New York, 1956), s. 3-79; Yu-lan Fung, *Lao Tzu and Chuang Tzu. The Spirit of Chinese Philosophy* (Londra, 1947); A. C. Graham, "Chuang-tzu's Essay on Seeing Things as Equal," *HR* 9, 1969-70, s. 137-159.

§ 133. Fiziksel ölümsüzlüğe erişmeye yönelik Taocu teknikler hakkında, bkz. Henri Maspéro, *Le taoïsme*, s. 89-116; Holmes Welch, *Taoism*, s. 97 vd.; Max Kaltenmark, *Lao tseu et le taoïsme*, s. 146 vd.

Taocu Ölümsüzler hakkında bkz. Lionel Giles, *A Gallery of Chinese Immortals* (Londra, 1948); Max Kaltenmark, *Le Lie-sien Tchouan. Biographies legendaires des Immortels taoïstes de l'antiquité* (Pekin, 1953; çeviri ve yorum).

"Cesedin kurtuluşu" hakkında, bkz. Henri Maspéro, *Le taoïsme*, s. 98 vd.; H. Welch, *Taoism*, s. 108 vd.

Yoginlerin ve simyacıların "büyüsel uçuşu" hakkında, bkz. Eliade, *Le Yoga*, s. 402 vd.; aynı yazar, *Le Chamanisme* (2. baskı), s. 439 vd.; *Forgerons et Alchimistes* (yeni baskı, 1977), s. 169-170.

Denizin ortasında bulunan ve kimsenin yaklaşamadığı üç kutsal dağ efsanesi hakkında, bkz. Ssu-ma Ch'ien, *Memoires*, c. III, s. 436-437: "Eskiden ... insanlar oraya ulaşabildi. Kutlu Kişiler ve ölmeyi engelleyen ilaç orada bulunur; orada tüm varlıklar, kuşlar ve dört ayaklı hayvanlar beyazdır; saraylar altın ve gümüştendir; bu insanlar henüz oraya varmamışken, oradaki varlıkları uzaktan bir bulut gibi görüyorlardı; oraya vardıklarında üç kutsal dağ suyun altına devrilmişti ... Sonuç olarak, kimse oraya ayak basamamıştır" (bkz. c. II, s. 152-153). Hatırlanamayacak kadar eski zamanlara ait esrime deneyimleri sonucunda billurlaşmış mistik bir coğrafyanın parçası olan ülkeler söz konusudur; krş. *Çvetadvipa* adı verilen gizemli Kuzey bölgesine doğru havaya fırlayan rşilere ilişkin Hindu efsaneleri; aynı şekilde Anavatapta gölüne de yalnızca havada uçma gibi doğaüstü bir güce sahip olanlar erişebiliyordu; Buddha ve *arhat*'lar göz açıp kapayıncaya kadar Anavatapta'ya ulaşıyordu, bkz. *Le Yoga*, s. 397 vd.

Turna tam anlamıyla Ölümsüzler'in kuşudur; bu kuş binyıldan fazla yaşamak gibi bir şöhrete sahipti ve "boynu eğik halde nefes almayı biliyordu; solumayı yumuşatan bu tekniği Taocular da taklit etti" (Kaltenmark, *Lao tseu*, s. 153). Ayrıca bkz. J. de Groot, *The Religious System of the Chinese* IV, s. 232-233, 295, 395. Turnaların dansı hakkında, krş. Granet, *Danses et legendes*, s. 216 vd.

"Zincifre Tarlaları" ve "Üç Solucan" hakkında, bkz. Maspéro, *Le taoïsme*, s. 91 vd.; Welch, *Taoism*, s. 106-109, 121, 130-132.

Çin de soluma tekniklerinin eskiliği hakkında, bkz. Hellmut Wilhelm, "Eine Chou Inschrift über Atemtechnik," *Monumenta Sinica* 13, 1948, s. 385-388.

"Yaşam gücünü besleme"ye yönelik teknik hakkında Henri Maspero'nun incelemesi temel kaynak olma özelliğini korumaktadır: "Les procedes de nourrir le principe vital dans la religion taoïste ancienne," *JA*, 1937, s. 177-252, 353-430; ayrıca bkz. *Le taoïsme*, s. 107-114. Hint,

İslam ve Hıristiyan (Hesykhiacılık) soluma tekniklerinin karşılaştırmalı çözümlemesi için, bkz *Le Yoga*, s. 71-78

"Embriyon Soluması'nın önemi, insan bedeninin soluklardan oluşmasından kaynaklanır. Dünyanın başlangıcında, birbirine karışmış Dokuz Soluk Kaos'u oluşturuyordu. Kaos dağılınca onlar da ayrıldı. Yüce ve saf olanlar yükselip göğü oluşturdu, kaba ve kirli olanlar ise aşağı inip toprak oldu. İlk ve en büyük tanrılar kendiliğinden solukların düğümlenmesinden yaratıldı; sonra daha küçük tanrılar üretildi ve doğuruldu. Daha sonra Sarı İmparator, Huang-ti dört ana yön noktasına toprak heykeller dikerek insanları yarattı; onları 300 yıl boyunca tüm soluklara tuttu, soluklar heykellerin içine iyice dolunca, konuşup hareket etmeye başladılar ve çeşitli insan ırklarını dünyaya getirdiler. Bu nedenle insan bedeni toprağı oluşturan kirli soluklardan yapılmıştır, ama insanı canlandıran yaşam soluğu gökle yer arasında dolaşan saf, arı soluktur. İnsanın ölümsüzleşebilmesi için, kirli solukların yerine tamamen arı solukları geçirmek gerekir, Embriyon Solunumu bunu hedefler. Her gün tahılla beslenen sıradan insan, beden maddesini bu denli kaba bir maddeyle ikame ederken, soluklarla beslenen Taocu, beden maddesinin yerine giderek arılaşan, temizlenen bir madde geçirmiş olur." (Maspero, *Le taoisme*, s. 114)

Orpheusçu antropogoni ve eskatolojiyle koşutluğu aklımızda tutalım, krş. § 181.

Taoculara göre tüm insan bedeni tanrılar ve aşkın varlıklarla doludur, bu panteonun betimlemesi için, bkz. Maspero, *Le taoisme*, s. 116-137. Mistik meditasyon ve esrime yoluyla tanrılarla irtibat kurabilir: *a.g.y.*, s. 137-147.

Taocu cinsel teknikler için, bkz. Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, c. II (Cambridge, 1956), s. 146-152, Akira Ishihara ve Howard S. Levy, *The Tao of Sex. An Annoted Translation of the XXVIII Section of The Essence of Medical Prescriptions* (Tokyo, 1968, yeni baskı, New York, 1970; yalnızca Taocu tekniklerin çözümlemesiyle sınırlı kalmadığını belirtelim).

Maspero'nun çevirdiği bir metin ("Les procédés...," s. 385), "tohumları geri çekip beyni onarma" tekniğini şöyle betimler: "Bu işin ilkesi, Öz'ün (yani tohum) çok hareketli hale gelmesi için çiftleşmektir, (sonra) dışarı çıkacağı sırada sol elin iki orta parmağı skrotumun (erbezi torbası) arkasına ve anüsün önüne konarak (penis) hızla yakalanır ve kuvvetle sıkılır ve uzun uzun soluk verilirken dişler de birçok kez gıcırdatılır; bu arada Soluk tutulmaz. O zaman Öz serbest bırakıldığında, Öz dışarı çıkamaz; Yeşim Kamış'tan (penis) geri dönüp beyne çıkar ve oraya girer. Ölümsüzler bu yöntemi birbirine aktarır; bunu gelişigüzel kişilere aktarmayacaklarına kan içerek yemin ederler." Ayrıca krş. van Gulik, *Erotic Colour Prints...*, s. 78.

Maspero'nun MS V. yüzyıla tarihlendirilebileceğini tahmin ettiği *Katıksız Aşkınlıkta Gerçek İnsanın Yaşamöyküsü*'nde tohumun geri döndürülmesi yöntemi, ölümsüz üstat Çiang'ın beş reçetesi arasında sayılmıştır: "Kusursuz bir meditasyonla her türlü dış düşünceyi uzaklaştırmak gerekir, o zaman Kadınlar ve Erkekler Ebedi Hayat yöntemini uygulayabilir. Bu yöntem kesinlikle sırdır. Onu yalnızca bilgelere aktarın! Bu yöntemi her uyguladığınızda, önce meditasyona girin. Önce bedeniniz ve dış dünya hakkındaki bilinci yitirmeniz gerekir." Bir dua okuduktan sonra "erkekler, Öz'ü (yani spermi) sağlam bir şekilde koruyarak ve akıntıya karşı kürek çekip belkemiğini izleyip Ni-hoan'a (yani baştaki *Zincifre Tarlası*'na) çıkan Soluğu damıtarak, (zihin-

lerin') cinsel organlarına yoğunlaştırırlar buna, 'Başlangıç noktasına döndürmek' hoan-yoan adı verilir; kadınlar (zihinlerini) ruhları besleyen hareketsiz bir ateşi damıtan, Soluğu kı göğüsten cinsel organlara indiren kalbe yoğunlaştırır; Soluk sonra belkemiğinden yukarı yükselip *Ni-hoan*'a gider buna "gerçeği dönüştürmek" *hoan-çen* denir Yüz gün sonunda, Aşkınlığa erişilir Bu yöntem çok uzun süre uygulanırsa kendiliğinden Gerçek İnsan olunur ve ebedi bir ömürle yüzyıllar boyunca yaşanır Bu, ölmeme yöntemidir" (çev Maspero "Les procédés ," s 386-387)

Yeni ölümsüz bedenin "gizemli embriyonu" hakkında bkz Welch, *Taoism*, s. 108 vd, 120 vd

Taocu teknikleri Tantracı yoga ilişkileri hakkında, bkz Eliade *Le Yoga*, s 253 vd 400 vd, Needham, *Science and Civilization*, c II, s. 425 vd R. H Van Gulik, *Sexual Life in Ancient China* (Leiden, 1961), s 339 vd, J Filliozat, "Taoïsme et Yoga," *JA*, 257 1969, s. 41-88. Ayrıca bkz Lu K'uan Yu *Taoist Yoga Alchemy and Immortality* (Londra, 1970), bir modern dönem yazarının kitabının İngilizce çevirisi; Sivin "Hiçbir Taocu kökenin veya belirli bir bağlantının kanıtı verilmemiştir " demektedir "On the Word 'Taoist' " *HR* 17 s 319 dipnot 27)

§ 134. Çin simyası konusundaki kaynakçanın büyük bölümü için bkz Eliade *Le Yoga* (Paris 1954 yeni baskı 1972 s 404-406) ve *Forgerons et Alchimistes* (gözden geçirilmiş ve genişletilmiş yeni baskı, 1977), s 167-168 ve özellikle Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, c V kısım 2 (Cambridge 1974) s 2 vd 381 vd En önemli eserleri sayalım A Waley, "Notes on Chinese Alchemy," *BSOAS* 6, 1930, s 1-24, Homer H Dubs "The Beginnings of Alchemy," *Isis*, 38, 1947, s 62-86 Nathan Sivin, *Chinese Alchemy Preliminary Studies* (Cambridge, Mass 1968 bkz bizim değerlendirme yazımız, *HR* 10, 1970, s 178-182), J Needham, *Science and Civilization*, c. V, kısım 3, 1976 (simya tarihi şu anda hazırlanmakta olan sonraki iki ciltte de sürdürülecektir)

Simya metinlerinin çevirileri arasında özellikle şunları sayalım Lu-Ch'iang Wu ve Tenney L Davis, "An Ancient Chinese Treatise on Alchemy Entitled *Ts'an T'ung Ch'i* Written by Wei Po Yang about 142 A D ," *Isis* 18, 1932, s. 210-289) aynı yazar "Ko Hung on the Yellow and the White," (*Proceedings of the American Academy of Arts and Science* 71, 1935 s. 221-284) Bu son çalışma Ko Hung kitabının (Pao P'u Tzu) IV ve VI bölümlerinin çevirisini de içermektedir, I-III bölümler Eugen Feifel, *Monumenta Serica* 6, 1941, s 113-211'de çevrilmiştir (bkz a g y, c 9, 1944'te IV bölümün yine Feifel tarafından yapılmış yeni bir çevirisi; VII ve XI bölümler ise T L Davis ve K F Chen tarafından çevrilmiştir "The Inner Chapters of Pao-pu-tzu" (*Proceedings of the American Academy of Arts and Science* 74 1940-1942 s 287-325) T L Davis ve çalışma arkadaşlarının çevirilerinin değeri hakkında, bkz J Needham *Science and Civilization* c V, kısım 2, s. 6 ve Nathan Sivin, *Chinese Alchemy* s. 15 James R Ware, *Alchemy Medicine and Religion in the China of A.D. 320 The Nei P'ien of Ko Hung* adlı eserinde (Cambridge, Mass , 1966 krş. *HR* 8 1968, s 84-85'tek, değerlendirmelerimiz), Ko Hung'un *Nei P'ien*'inin tam bir çevirisini vermiştir Sivin in *Chinese Alchemy* adlı eserinde (s 145-214), Sun Ssu mo'ya (MS VI yüzyıl) atfedilen *Tan çing yao çueh*'in ("Simya klasiklerinden temel reçeteler") notlanmış bir çevirisi yer

almaktadır. Ayrıca bkz. Roy C. Spooner ve C. H. Wang, "The Divine Nine Turn *Tan Sha* Method, a Chinese Alchemical Recipe," (*Isis*, 1947, c. 38, s. 235-242).

H. H. Dubs'a göre, ilk belge MÖ 144 tarihlidir: o yıl ilan edilen bir imparatorluk fermanı sahte altın üretirken suç üstü yakalanan herkesin halkın huzurunda idam edileceğini bildirir (Dubs, bu metni aynen alıntılamıştır: "The Beginnings of Alchemy," s. 63). Ama Needham'ın gayet isabetli bir biçimde gösterdiği gibi (*Science and Civilization*, c. V, kısım 2, s. 47 vd.), altın kalpazanlığı tam anlamıyla bir simya "yöntemi" sayılamaz.

H. H. Dubs simyanın kökeninin MÖ IV. yüzyıl Çin'inde aranması gerektiği kanısındadır. Bu yazara göre simya, ancak altının az bilindiği ve saf maden miktarının dozunu ölçme yöntemlerinden haberdar olunmayan bir uygarlıkta doğabilirdi. Bu yöntemler Mezopotamya'da MÖ XIV. yüzyıldan itibaren yaygınlaşmıştı, bu da simyanın Akdeniz kökenli olması olasılığını azaltmaktadır (Dubs, s. 80 vd.). Ama simya tarihçileri bu kanıyı kabul etmemiştir (bkz. F. Sherwood Taylor, *The Alchemists*, New York, 1949, s. 75). Dubs simyayı Batıya Çinli seyyahların getirdiğini düşünmektedir (*a.g.y.*, s. 84). Ama Laufer'e göre "bilimsel" simyanın Çin'de bir yabancı etkisini yansıttığı da düşünülebilir (krş. Laufer, *Isis*, 1929, s. 330-331). Akdeniz düşüncelerinin Çin'e girişi konusunda bkz. Dubs, *a.g.y.*, s. 82-83, dipnot 122-123. Çin simya ideolojisinin olası Akdenizli kökler hakkında krş. H. E. Stapleton, "The Antiquity of Alchemy" (*Ambix*, c. V, 1953, s. 1-43), s. 15 vd. Simyanın Çinli kökenlerini kısaca tartışan Sivin (s. 19-30), Dubs'un varsayımını reddeder (s. 22-23). Bu konudaki en köklü eleştiriyi, kendisi de simyanın bir Çin yaratımı olduğunu farklı nedenlere ileri sürmekle birlikte, Needham yöneltmiştir (c. V, 2, s. 44 vd.). Needham'a göre, ölüme karşı simyacının en üstün eseri olacak bir iksirin varlığına inancın şekillenebileceği tek ortam eski Çin kültürüydü (s. 71, 82, 114-115). Bu iki anlayış, iksir ve simya yoluyla altın üretimi, Çin tarihine ilk kez MÖ IV. yüzyılda katılmıştı (s. 12 vd. vb.). Ama Needham altınla ölümsüzlük arasındaki ilişkinin Hindistan'da MÖ VI. yüzyıldan daha önce bilindiğini de kabul eder (s. 118 vd.).

N. Sivin, kısa süre önce çıkan bir makalede, Taocu tekniklerin ve simyanın tüm Çin'e yayılmış niteliğine dikkat çeker, krş. "On the Word 'Taoist' as a Source of Perplexity," s. 316 vd. Sivin aynı makalede bilginlerin çoğu tarafından "Çin tarihinin en büyük simyacısı" (Needham) kabul edilen Ko Hung'un önemini çok yetkin bir biçimde çözümler, krş. *a.g.y.*, s. 323 vd.

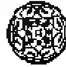
Şu son yıllara dek batılı bilginler "dışsal simya" veya tıbbi kimyayı (*way-tan*), "dışrak", "içsel simya" veya yoga nitelikli simyayı da *ney-tan*, "içrek" olarak nitelendiriyordu. Bu ikilik geç dönemin bazı yazarları, örneğin Peng Hsiao (IX.-X. yüzyıl) için doğru olsa da, başlangıçta *way-tan* "yogadaki karşılığı kadar içrekti" (Sivin, *Chinese Alchemy*, s. 15, dipnot 18). Nitekim "dışsal simya"nın temsilcisi, VII. yüzyılın büyük tıbbi-kimyageri Sun Ssu-mo, bütünüyle Taocu gelenek içinde yer alır: krş. *Forgerons et Alchimistes*, s. 98'de aktarılan parça (Sivin'in çevirisi, *a.g.y.*, s. 146-148).

Solunma ve cinsel ilişkinin simya simgeselliği hakkında, krş. R. H. van Gulik, *Erotic Colour Prints of the Ming Period with an Essay on Chinese Sex Life from the Han to the Ch'ing Dynasty, B.C. 206-A.D. 1644* (Tokyo, 1951), s. 115 vd.

Lao-tzu'nun yalnızca ölümü (krş. dipnot 117) değil, doğumu da bir kozmogoni olarak yorumlanmıştı, bkz. Kristofer Schipper "The Taoist Body," *HR* 17, 1978, s. 355-386, özellikle s. 361-374.

Lao-tzu'nun tanrılaştırılması hakkında, bkz. Anna K. Seidel, *La divinisation de Lao tseu dans le Taoïsme des Han* (Paris, 1969); ayrıca bkz. aynı yazar "The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism: Lao-tzu and Li Hung," *HR* 9, 1969-70, s. 216-247.

Mesihçi yapıdaki Taocu hareketler hakkında, bkz. Paul Michaud "The Yellow Turbans," *Monumenta Serica* 17, 1958, s. 47-127; Werner Eichhorn, "Description of the Rebellion of Sun En and Earlier Taoist Rebellions," *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* 2, 1954, s. 325-352; Howard S. Levy "Yellow Turban Religion and Rebellion at the End of the Han," *JAOS* 76, 1956, s. 214-227; R. A. Stein, "Remarques sur les mouvements du Taoïsme politico-religieux au II^e siècle ap. J.-C.," *T'oung Pao* 50, 1963, s. 1-78. Ayrıca krş. bölüm XXXV (kaynakçalar).



XVII. BÖLÜM

BRAHMANCILIK VE HİNDUİZM: İLK FELSEFELER VE SELAMET TEKNİKLERİ



135. "Her Şey Acıdır..."— Brahmancılığın ve birkaç yüzyıl sonra Hinduizmin yayılması, Hindistan'ın Ârileşmesini yakından takip ediyordu. Brahmanlar Seylan'a muhtemelen MÖ VI. yüzyılda gelmişti. MÖ II. yüzyılla MS VI. yüzyıl arasında Hinduizm, Hindiçini, Sumatra, Cava ve Bali'ye girdi. Gerçi Hinduizm Güneydoğu Asya'da ilerlerken birçok yerel unsuru da bünyesine katmak zorunda kaldı.[1] Ama Orta ve Güney Hindistan'ın bu dine geçmesinde, sembiyoz, asimilasyon ve bağdaştırmacılık da rol oynadı. Brahmanlar, uzak bölgelere yaptıkları kutsal ziyaretler ve gezilerle Hindistan'ın dinsel ve kültürel açıdan birleştirilmesine büyük katkıda bulunmuşlardı. Milattan hemen sonra, bu "misyonerler" Vedalara ve *Brāhmana*'lara özgü toplumsal yapıyı, ibadet sistemini ve dünya görüşünü Âri ve Âri olmayan yerel nüfusa kabul ettirmeyi başarmıştı. Ama bu işle uğraşırken, çok sayıda popüler, marjinal ve yerli unsuru da kendi bünyesinde eriterek hem hoşgörü hem de oportünizm yeteneklerini kanıtladılar.[2] Birçok düzeyde (mitoloji, ritüel, teoloji vb.) kurulan benzeştirmeler yoluyla, Brahmancı olmayan dinsel yapı bütünleri deyim yerindeyse ortak bir paydaya indirgendi ve sonunda ortodoks Hinduizm tarafından yutuldu. Hinduizmin, yerel ve "popüler" tanrıları kendi bünyesinde eritmesi, hâlâ güncelliğini koruyan bir olgudur.[3]

Brahmancılıktan Hinduizme geçiş, algılanması neredeyse olanaksız bir süreçtir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, tamamen "Hinduizme özgü" bazı unsurlar Vedalar toplumunun bünyesinde zaten mevcuttu (§ 64). Ama bu az çok "popüler" unsurlar, ilahi ve *Brāhmana* yazarlarını ilgilendirmediği için, metinlere geçirilmedi. Diğer yandan daha Vedalar çağında başlayan süreç, özellikle de bazı büyük tanrıların değer yitirip yerlerini diğer figürlerin alması (krş. § 66), ortaçağa kadar sürdü. İndra, destandaki popülerliğini hâlâ korusa da, artık tanrıların şampiyonu ve gururlu önderi değildi. *Dharma* ondan daha güçlüydü ve daha geç tarihli metinler

---

[1] Krş. Gonda, *Les religions de l'Inde*, c. I, s. 268 vd (kaynakçayla birlikte).
[2] Krş. Gonda, *a.g.y.*, s. 263.
[3] Eliade, *Le Yoga*, s. 377 vd.

İndra'yı bir korkak gibi gösteriyordu.[4] Buna karşılık Vişnu ve Şiva sıradışı bir konuma gelmiş ve dişi tanrıçalar olağanüstü kariyerlerine başlamıştı.

Hindistan'ın Ârileşmesi ve Hindulaşması, hem Upanişadlar çağı çilecilerinin hem de özellikle Gotama Budha'nın tebliğinin kanıtladığı derin krizler sırasında gerçekleşmiştir. Gerçekten de Upanişadlar'dan sonra dinsel seçkinlerin ufku kökten değişmişti. Budha, "Her şey acıdır, her şey geçicidir!" diye ilan etmişti. Upanişadlar sonrası çağın bütün dinsel düşüncesinin izleğidir bu görüştür. Öğretiler ve spekülasyonlar, meditasyon yöntemleri ve soteriyolojik teknikler varlık nedenlerini bu evrensel acıda bulur; çünkü insanı "acı"dan kurtardıkları oranda değer kazanırlar. İnsan deneyimi, hangi türde olursa olsun, acı üretir. Daha geç dönemden bir yazarın ifade ettiği gibi "Beden acıdır, çünkü acının mekânıdır; duyular, [duyu] nesneleri, algılar acılardır, çünkü insanı acıya sürüklerler; zevk bile bir acıdır, çünkü onu acı izler."[5] Ve en eski Samkhya eserinin yazarı İśvarakrişna, bu felsefenin temelinde insanın üç acının azabından kurtulma isteğinin yattığını belirtir: Göksel sefalet (tanrılar yol açar), yeryüzü sefaleti (doğa neden olur) ve iç ya da organik sefalet.[6]

Bununla birlikte evrensel acının keşfedilmesi kötümserliğe yol açmaz. Hiçbir Hint felsefesi ya da dinsel çağrısı umutsuzluk içine düşmez. Tam tersine "acı"nın bir varoluş yasası olarak ilan edilmesi, selametin *olmazsa olmaz* koşulu diye kabul edilebilir; o halde bu evrensel acı olumlu, harekete geçirici bir değer de içermektedir. Bilgeye ve çileciye, özgürlüğe ve mutluluğa ulaşmanın bir tek yolu olduğunu durmaksızın hatırlatır: Dünyadan elini eteğini çekmek, malından mülkünden ve hırslarından arınmak, köklü bir inzivaya çekilmek. Zaten yalnızca insan acı çekmez; acı kozmik bir gerekliliktir. Sırf zaman içinde var olma, bir "vâdesi" olma olgusu bile acıya yol açar. İnsan, tanrılar ve hayvanlardan farklı olarak, kendi varoluş halini fiilen aşma olanağına sahiptir. Bir kurtuluş yolu bulunduğu konusundaki kesin kanı –bu kesinlik bütün Hint felsefelerinin ve gizemci düşüncelerinin ortak noktasıdır– umutsuzluğa veya kötümserliğe yol açamaz. Acı evrenseldir, doğru, ama özgürleşmek için acıyla nasıl başa çıkılacağı bilinirse, acı nihai değildir.

---

[4] Bkz. Gonda'daki referanslar, s. 271, 275. Ölüler krallığının tanrısı Yama da bir ölçüde öne çıkar; bu tanrı Kâla (Zaman) ile de özdeşleştirilir (*a.g.y.*, s. 273).

[5] *Sāmkhya Sūtra*'yı yorumlayan Anirudha (XV. yüzyıl), II, 1, krş. Eliade, *Le Yoga*, s. 23.

[6] *Sāmkhya Kārikā*, I. Yoga üzerine ilk eserin yazarı olan Patancali ise, şöyle der: "Bilge için her şey acıdır" (*Yoga Sūtra*, II, 15). Krş. *Le Yoga*, s. 23.

136. Yüce "Uyanış" İçin Yöntemler— Bütün Hint felsefelerinin ve meditasyon tekniklerinin amacı acıdan kurtulmak"tır İnsanın "selameti"ne hizmet etmeyen hiçbir ilmin değeri yoktur "Bunun [Benlik içinde barınan Ezeli ve Ebedi olan] dışında, hiçbir şey bilinmeye değmez" (*Švetāšvatara Up*, I, 12)[7] "Selamet" insanlık halinin aşılmasını gerektirir Hint literatüründe insanlık halini ifade etmek için bağlanma, zincirlenme tutsaklık veya unutma sarhoşluk uyku bilisizlik imgeleri aynı anlamda kullanılır ve insanlık halinin yok oluşunu başka bir deyişle aşılmasını) özgürlüğü kurtuluşu (*mokşa, mukti, nirvāna* vb) ifade etmek için ise tam tersine bağlardan kurtulma ve perdenin yırtılması (veya gözleri örten bir bağın çözülmesi) veya uyanma hatırlama vb imgelere başvurulur

Çandogya Upanişad (VI 14, 1-2), gözleri bağlı halde kentinden uzağa götürülüp ıssız bir yerde terk edilen bir adamdan söz eder Adam bağırmaya başlar "Ben buraya gözlerim bağlı getirildim, ben buraya gözlerim bağlı terk edildim" O zaman birisi gözlerindeki bağı çözer ve ona kentinin hangi yönde bulunduğunu gösterir Adam yolunu sora sora bir köyden diğerine giderek evine dönmeyi başarır Yazar ekler Tıpkı bunun gibi, ruhani bir ustadı olan kişi de bilgisizlik bağlarından kurtulmayı başarır ve sonunda mükemmelliğe erişir

Şankara (? 788-820) onbeş yüzyıl sonra, Çandogya'nın bu bölümünü parlak bir biçimde yorumlamıştır Gerçi Vedantacı meşhur metafizikçi bu meseli kendi sistemi yani mutlak monizmin bakış açısıyla açıklar Ama onun yorumu meselin ilk baştaki anlamını kesinleştirip geliştirir Şankara hırsızlarca kaçırılıp Varlık'tan uzağa (*ātman*-Brahman'dan uzağa) götürülen ve bu bedenin tuzağına düşürülen adamın başına işte bunlar gelir, diye yazar Hırsızlar yanlış düşüncelerdir ("değer, değersizlik" vb) Adamın gözleri yanılsama bağıyla örtülüdür ve karısı, oğlu, dostu, sürüleri vb için duyduğu isteğin tutsağıdır. "Ben şunun oğluyum ben mutluyum veya mutsuzum, ben akıllıyım veya aptalım, ben dindarım vb Nasıl yaşamalıyım? Nerede bir kaçış yolu var? Selametim nerede?" Düştüğü korkunç ağın içinde, gerçek Varlığın (Brahman *ātman* bilincinde olan, kölelikten kurtulmuş, mutlu ve ayrıca diğer insanlara karşı sempati dolu kişiyle karşılaşacağı güne dek böyle mantık yürütür Ondan bilgi yolunu ve dünyanın boşluğunu öğrenir Böylelikle kendi yanılsamalarının tutsağı olan adam, dünyevi şeylere bağımlılıktan kurtulur. O zaman gerçek varlığını tanır, sandığı gibi başıboş bir serseri olmadığını anlar Tam tersine Varlık ne ise kendisinin de o olduğunu kavrar Böylelikle bilgi-

---

[7] Bkz *Le Yoga*'da alıntılanan diğer metinler, s 24 vd

sızlığın (*avidyā*) gözlerine örttüğü bağ çözülür ve o da meseldeki evine dönen adam gibi, neşe ve gönül huzuru içinde *ātman*'a kavuşur.[8]

Maitri Upanişad (IV, 2) henüz insanlık hali içinde gömülü kalmış kişiyi, "iyilik ve kötülük meyvelerinin ürettiği zincirlerle bağlanmış" veya bir zindana kapatılmış veya "alkolle ("hataların alkolü") sarhoş olmuş" veya (tutkunun) "karanlıklar"ına gömülmüş birine ya da bir aldatıcı cambazlığın veya gözboyayıcı hayaller üreten düşlerin kurbanı olmuş birine benzetir. "en yüce hal"i artık anımsayamamasının nedeni budur. İnsanlık halini tanımlayan "acı," bilgisizliğin (*avidyā*) sonucudur. Şankara'nın yorumladığı meselin de gösterdiği gibi, insan, dünyanın çamuruna yalnızca görünürde bulandığını keşfettiği güne dek, bu bilgisizliğin sonuçlarına katlanır. Sāmkhya ve Yoga'da da olduğu gibi, Benliğin dünyayla hiçbir ilişkisi yoktur (krş. § 139).

Upanişadlar'dan sonra Hint dinsel düşüncesinin, selameti bir "uyanış"la veya başından beri var olan, ama *kavranamayan* bir durumun bilincine varılmasıyla özdeşleştirdiği söylenebilir. Bilgisizlik –bu aslında *insanın kendisi hakkındaki cehaletidir*– gerçek Benliğin (*ātman, puruşa*) "unutulması"na benzetilebilir. Cehaleti yok eden veya *māyā*'nın perdesini yırtan irfan (*jnāna, vidyā*) selamete olanak tanır. Gerçek "ilim" bir "uyanış"la eşdeğerlidir. Budha en mükemmel "uyanmış insan" örneğidir.

137. Düşünceler Tarihi ve Metinlerin Zamandizini— Eski Upanişadlar dışındaki bütün dinsel ve felsefi metinler Budha'nın tebliğinden sonra yazılmıştı. Kimi zaman bu metinlerde tamamen Budizme özgü bazı düşüncelerin etkisi fark edilmektedir. Milattan sonraki ilk yüzyıllarda kaleme alınmış birçok eser, Budizmin eleştirisini de devam ettirir. Ancak zamandizinin önemini abartmamak gerek. Genelde her Hint felsefe incelemesi[9] yazıldığı tarihten önceye, çoğunlukla da çok daha eski dönemlere uzanan anlayışları içerir. Bir felsefi metinde yeni bir yorumla karşılaşıldığında, bu onun daha önceden tasarlanmadığı anlamına gelmez. Kimi zaman bazı metinlerin *yazılış tarihi* (yine de yaklaşık bir biçimde) saptanabilir –ki bu ancak mi-

[8] Tutsaklık ve bağlardan kurtulmaya ilişkin Hint simgeselliği ile Gnostik mitolojinin bazı yönlerinin karşılaştırılması için bkz. Eliade, *Aspects du mythe*, s. 145 vd; ayrıca bkz. elimizdeki kitapta § 229).

[9] Sanskritçede Avrupa'nın "felsefe" terimini tam olarak karşılayacak bir sözcük bulunmadığını belirtelim. Özel bir felsefi sisteme *darsana* denir: "bakış açısı, görü, anlama, öğreti, değerlendirme biçimi" ("görmek, tefekkür etmek, anlamak" anlamına gelen *drs* kökünden türemiştir).

lattan sonraki ilk yüzyıllarda başlayan bir olasılıktır– ama *felsefi düşüncelerin zamandizinini* oluşturmak olanaksızdır.[10] Kısacası Brahmancı gelenekle uyumlu dinsel ve felsefi yazıların Budha'dan birkaç yüzyıl sonra yazılmaları, onların Budist dönemde oluşturulmuş anlayışları yansıttığı anlamına gelmez.

Gotama çıraklığı sırasında farklı felsefi "okul"ların bazı temsilcileriyle karşılaşmıştı. Bu okullarda Vedānta (yani Upanişadlar öğretisi), Sāmkhya ve Yoga'nın henüz tohum halindeki biçimleri fark edilebilmektedir (§ 148). Konumuz açısından, Upanişadlar'da, Budist metinlerde ve Cayna metinlerinde bulgulanan– bu ilk taslakları klasik çağdaki sistemli ifadelerinden ayıran aşamaları bir kez daha anlatmak gereksizdir. En önemli dönüşümleri belirtmekle, başlangıçtaki yönelişten kökten ayrılan değişikliklere işaret etmekle yetinelim. Ama Upanişadlar çağından sonra bütün yöntemlerin ve soteriyolojilerin ortak bir kategorileştirme donatısını paylaştığını unutmamalıyız: *Avidyā-karman-samsāra* dizisi, varoluş = acı, cehaletin uyku, düş, sarhoşluk, tutsaklık olarak yorumlanması denklemi, kavramların, simgelerin ve imgelerin bu biçimde kümelenmesi ittifakla kabul edilmişti. *Satapatha Brāhmana* şunu açıklamıştı: "İnsan kendisi tarafından kurulmuş bir dünyaya doğdu".[11] Sonuç olarak, Brahmancılıkla uyumlu üç *darsana*'nın –Vedanta, Sāmkhya, Yoga– ve Budizmin, bu belitin açıklanması ve sonuçlarının aydın atılmasıyla uğraştığı söylenebilir.

138. Sistemleştirilme Öncesi Vedānta— *Vedānta* terimi (tam karşılığı "Veda'nın sonu") Upanişadlar'ı ifade ediyordu, gerçekten de Upanişadlar, Veda metinlerinin sonuna yerleştirilmişti.[12] Başlangıçta Vedānta, Upanişadlar'da bulunan öğretilerin bütününü ifade ediyordu. Terim ancak aşama aşama ve oldukça geç bir tarihte (milattan sonra ilk yüzyıllar) diğer *darsana*'lara, özellikle de klasik Sāmkhya ve Yoga-ya zıt, bir felsefi "sistem"e verilen özgün ada dönüştü. Daha önce Upanişad öğretilerini çözümlerken, sistemleştirilme öncesi Vedānta'nın ana fikirlerini sergilemiştik. Sözcüğün gerçek anlamında Vedānta "felsefe sistemi"ne gelince, bunun daha eski tarihi bilinmemektedir. Saklanmış en eski eser, Rşi Bādarayana'ya mal edilen *Brahma Sūtra*, muhtemelen milattan sonra ilk yüzyılda yazılmıştır. Ama ilk eser kuşkusuz bu değildi, çünkü Bādarāyana kendinden önceki birçok yazarın isimlerini

---

[10] Krş. *Le Yoga*, s. 20 vd.

[11] *Satapatha Brāhmana* VI, 2, 2, 27.

[12] Bu terim daha önce *Mundaka Upanişad* (I.1, 2, 6) ve *Svetāśvatara Upanişad*'da (VI, 22) kullanılmıştı.

ve düşüncelerini saymaktadır. Örneğin bireysel *ātman*'larla *Brahman* arasındaki ilişkileri tartışırken, Bādarāyana üç farklı kuramdan söz eder ve onların en tanınmış temsilcilerinin adlarını hatırlatır. İlk kurama göre *ātman* ve *Brahman* aynıdır, ikincisine göre, kurtuluş anına kadar *ātman* ve *Brahman* tamamen ayrı ve farklıdır, üçüncü Vedānta kuramına göre ise, *ātman*'lar tanrısal özdedir, ama *Brahman*'la aynı değildir.[13]

Bādarāyana'nın o zamana dek önerilmiş kuramları tartışmadaki amacı, çok büyük bir olasılıkla, *Brahman*'ı var olan her şeyin maddi ve etkili nedeni, aynı zamanda da bireysel *ātman*'ların temeli ilan eden bir öğretinin oluşturulmasıydı, bununla birlikte bu öğreti kurtulanların sonsuza dek özerk tinsel varlıklar olarak var olmaya devam edeceğini kabul ediyordu. *Brahma Sūtra*'yı oluşturan 555 özdeyişi, yorumlardan yardım almadan anlamak ne yazık ki oldukça güçtür. Fazlasıyla veciz ve bilmeceli bu *sūtra*'lar daha çok bir bellek tazeleme işlevi görüyordu; anlamlarının bir üstat tarafından aydınlatılması gerekiyordu. Ama ilk yorumlar unutulmuş ve sonunda Şankara'nın MS 800'e doğru yaptığı dahiyane bir yorumun ardından yok olmuştur. Yalnızca bazı yazarların isimleri ve belli sayıda alıntı bilinmektedir.[14]

Bununla birlikte Śvetāśvatara ve Maitri Upanişad'da *Bhagavad Gītā* ve *Mokşadharma*'da (*Mahābhārata*'nın XII. kitabı), Şankara öncesi Vedānta düşüncesinin ana hatlarına ilişkin yeterli bilgi bulunmaktadır. Öncelikle *māyā* öğretisi önem kazanmıştır. Düşüncenin temelini esas olarak *Brahman*, yaratılış ve *māyā*, arasındaki ilişkiler oluşturmaktadır. Kozmik yaratılışı *Brahman*'ın büyülü gücünün (*māyā*) tezahürü olarak gören eski anlayış yerini her bireyin deneyiminde *māyā*'ya düşen, özellikle de körleştirme rolüne bırakır. Sonuçta *māyā* bilisizlikle (*avidyā*) özdeşleştirilir ve düşe benzetilir. Dış dünyanın çokbiçimli "gerçeklikler"i, düşlerin içerikleri kadar aldatıcıdır. Gerçeği Tanrı'da, yani Bir/Bütün'de bütünselleştirme eğilimi (daha önce Rig Veda X, 129'da da bulgulanmıştır) giderek gözü pekleşen formüllere yol açar. Eğer Varlık ezeli ebedi Birlik/Bütünlük ise, yalnızca kozmos başka bir deyişle nesnelerin çokluğu değil, zihinlerin çoğulluğu da bir yanılsamadır (*māyā*). Şankara'dan iki kuşak önce Vedānta üstadı Godapāda bireysel *ātman*'ların çoğulluğu mancına *māyā*'nın (yanılsama) yol açtığını ileri sürer.[15] Aslında bir tek Varlık, *Brahman* vardır ve bilge kişi Yoga türü bir meditasyonla kendi *ātman*'ını

---

[13] *Brahma Sūtra* I. 3. 21.

[14] Bkz. H. de Glasenapp, *La philosophie indienne*, s. 145 vd.

[15] Krş. *Māndūkya Kārikā* II, 12 ve 19.

deneyim yoluyla bulunca, sonsuz bir şimdiki zamanın ışığı ve mutluluğu içinde "uyanır."

Brahman-ātman özdeşliği gördüğümüz gibi, Upanişadlar'ın en önemli keşfini oluşturur (§ 81). Ama Budist din âlimlerinin eleştirilerinden sonra Vedānta ustatları, hem bir teoloji hem de bir kozmoloji, dolayısıyla soteriyoloji olan ontolojilerini sistemli ve kesin kurallara bağlı bir biçimde kurmak zorunda kalmıştır. Upanişad mirasını yeniden düşünmek ve onu çağın gereklerine göre formüle etme çabasında Şankara benzersiz bir yere sahiptir. Bununla birlikte eserinin ihtişamına ve düşüncesinin Hint maneviyatı tarihi içindeki hatırı sayılır etkisine karşın, Şankara, Vedānta'nın bütün gizemci ve felsefi olanaklarını kullanmamıştır. Ondan yüzyıllarca sonra birçok üstat koşut sistemler geliştirecektir. Zaten Vedānta da, *sūtra*'lar ve onlara getirilen ilk yorumlar çağında yaratıcılığını tüketmemiş olmasıyla diğer *darśana*lardan ayrılır. Bu nedenle, Sāmkhya ve Yoga "felsefi sistemleri"nin esasının IV. ve VIII. yüzyıllar arasında ortaya konduğu söylenebilirken, Vedānta gerçek gelişimini Şankara'dan itibaren yaşar.[16]

139. Sāmkhya-Yoga'ya Göre Ruh— Sāmkhya "felsefesi"nin özel terminolojisi, bu felsefe bir sistem halinde oluşturulmadan çok önce, Katha Upanişad'da,[17] yani MÖ IV. yüzyılda bu gulanmıştır. Muhtemelen daha geç tarihli olan Śvetāśvatara Upanişad ise, Sāmkhya-Yoga ilkelerine birçok gönderme içerir ve bu iki *darśana*ya özgü teknik söz dağarını kullanır. Ama Sāmkhya öğretilerinin İśvarakrişna'ya ait ilk sistemli eserin ortaya çıkışından (muhtemelen MS V. yüzyıl) önceki, tarihi yeterince bilinmemektedir. Her ne olursa olsun bu sorun daha çok Hint felsefesinin tarihini ilgilendirmektedir. Bizim konumuz açısından sistemleştirilme öncesi Sāmkhya'nın –örneğin *Mokşadharma*'nın bazı bölümlerinden hareketle yeniden oluşturulabildiği oranda– daha çok *uygulamaya dönük* bir disiplin olan Yoga'nın yanında tam bir selamete erdirici irfan olarak ilan edildiğini söylemek yeterli olacaktır. Özetle Sāmkhya, Upanişadlar'ın uzantısıdır ve selamete ulaşılmasında bilginin belirleyici rolü üzerinde durmaktadır. İlk Sāmkhya ustatlarının özgünlüğü şu inançlarından kaynaklanır: Gerçek "ilim," doğanın, hayatın ve psikolojik-zihinsel etkinliğin yapılarının ve dinamizmlerinin kesin olarak çözümlemesine dayanmalı ve ruhun (*pu-*

[16] Biz de bu nedenle farklı klasik Vedānta sistemlerinin tanıtımını elinizdeki kitabın 3. cilde bıraktık.

[17] Krş. örneğin II, 18-19, 22-23, III. 3-4, 10-11, VII, 7-9 vb.

ruşa) kendine özgü varoluş biçimini kavramayı sağlayacak kararlı bir çabayla tamamlanmalıdır.

Klasik çağda, yani İśvarakrişna'nın *Sāmkhya Kārikā*'larının ve Patancali'nin *Yoga Sūtra*'larının yazıldığı sırada bile, iki *darśana*'nın kuramsal çerçeveleri birbirine oldukça yakındı. İki temel farklılık ayırt edilmektedir: 1) Klasik Sāmkhya tanrıtanımaz iken, Yoga bir Efendi'nin (Isvara) varlığı postulatına dayandığı için Tanrıcıdır; 2) Sāmkhya'ya göre kurtuluşu elde etmenin tek yolu metafizik bilgi iken, Yoga da meditasyon tekniklerine hatırı sayılır bir önem verir. Diğer farklılıklar o kadar önemli değildir. Dolayısıyla kısaca tanıtacağımız Sāmkhya öğretileri Patancali'nin *Yoga Sūtra*'larının kuramsal çerçevesi için de geçerli kabul edilebilir.[18]

Sāmkhya ve Yoga açısından dünya *gerçektir*, örneğin Vedānta'daki gibi *aldatıcı* değildir. Yine de eğer dünya *var* ve *sürüyor* ise, bunu ruhun (*puruşa*) "cehalet"ine borçludur. Kozmosun sayısız biçimiyle, bunların tezahür ve gelişme süreci yalnızca ruh, Benlik kendini bilmediği ve bu "bilgisizlik" nedeniyle acı çekip kullaştığı için var olabilmektedir. Son Benlik de kurtuluşa kavuşacağı anda, tam o anda Yaratılışın bütünü ezeli toz (*prakrti*) içinde emilip kaybolacaktır.

Upanişadlar'ın *ātman*'ı gibi *puruşa* da sözle anlatılamaz. "Vasıfları" olumsuzdur. Benlik "görendir (*sākşin*, tam karşılığı "tanık"), tek başınadır, kayıtsızdır, yalnızca edilgin bir seyircidir".[19] Ruhun özerkliği ve aldırmazlığı metinlerde sürekli yinelenen, geleneksel sıfatlardır. Yok edilemez, niteliklerden yoksun *puruşa*'nın "zekâ"sı yoktur, çünkü isteksizdir. İstekler ezeli ve ebedi değildir, bu nedenle ruha ait olamazlar. Ruh ezeli ve ebedi olarak hürdür. "bilinç halleri," psikolojik-zihinsel hayatın akışı ona yabancıdır.[20]

Ancak bu *puruşa* anlayışı karşımıza hemen belli güçlükler çıkarmaktadır. Gerçekten de eğer ruh ezeli ve ebedi olarak saf, kayıtsız, özerk ve yok edilemez ise psikolojik-zihinsel deneyim içinde kirlenmeyi nasıl kabul etmektedir? Ve böyle bir ilişki nasıl mümkün olmaktadır? Benlik ile doğanın aralarında sürdürdüğü ilişkileri daha yakından tanıyınca Sāmkhya ve Yoga'nın bu soruna getirdikleri çözümü daha yararlı bir biçimde inceleyebileceğiz. Şimdilik, bu aykırı durumun ne *kökeni*, ne de *nedeninin*, yani puruşa'yı *prakrti*'ye bağlayan bu "tuhaf" ilişkinin Sāmkhya Yoga içinde kurallara uygun bir tartışmaya konu edilmediğini belirtip geçelim. Ruh ile deneyim arasındaki bu ortaklığın *nedeni* ve *kökeni*, Sāmkhya Yoga üstatlarının

---

[18] Bkz. M. Eliade, *Le Yoga*, s. 21 vd. Gerald J. Larson, *Classical Sāmkhya*, s. 166 vd.

[19] *Sāmkhya Kārikā*, 19.

[20] Bkz. *Le Yoga*'da alıntılanan metinler, s. 28 vd.

insanın bugünkü anlayış yeteneğini aştığı için çözülmez kabul ettiği bir sorunun iki cephesidir. Nitekim insan "idrak", *buddhi* aracılığıyla bilir ve anlar. Ama bu "idrak" da ezeli tözün (*prakrti*) –oldukça gelişkin de olsa– bir ürünüdür. Doğanın bir ürünü, bir "görüngü" olduğu için, *buddhi* ancak diğer görüngülerle bilgi ilişkileri yürütebilir, hiçbir şekilde Benliği bilemez. Çünkü aşkın bir gerçeklikle hiçbir türde ilişki sürdüremez. Benlik ile Hayat (yani madde) arasındaki bu aykırı ortaklığın nedeni ve kökeni ancak hiçbir şekilde maddeyi gerektirmeyen bir bilgisel araçla kavranabilir. Ama insanlığın bugün içinde bulunduğu durumda böyle bir bilgiye ulaşmak olanaksızdır.

Samkhya Yoga, acının nedeninin "bilgisizlik," başka bir deyişle ruhun psikolojik-zihinsel etkinlikle karışması olduğunu bilir. Ama yaratılışın tarihini saptamak nasıl olanaksızsa, metafiziğin tehlikteki bu cehaletin tam olarak ne zaman ortaya çıktığı da saptanamaz. Bu soruna bir çözüm bulmaya çalışmak boşuna çabadır. Yanlış bir soru söz konusudur ve Budha'nın da birçok kez dikkate aldığı Brahmancı eski bir âdete göre,[21] yanlış sorulmuş bir soruya suskunlukla yanıt verilir.

140. Yaratılışın Anlamı: Ruhun Kurtuluşuna Yardım Etmek— Töz (*prakrti*), ruh (*puruşa*) kadar gerçek ve onun kadar ezeli ve ebedidir, ama *puruşa*'dan farklı olarak dinamik ve yaratıcıdır. Bu ezeli töz tamamen homojen olmakla birlikte, deyim yerindeyse üç "oluş tarzı"na sahiptir. Bu oluş tarzları onun *guna* denilen üç farklı biçimde görünmesine olanak verir: 1) *Sattva* (ışıltı ve akıl hali), 2) *racas* (hareket enerjisi ve zihinsel etkinlik hali), 3) *tamas* (statik hareketsizlik ve psikolojik-zihinsel karanlık hali. Demek ki her *guna* çifte niteliğe sahiptir. Bir yanları nesneldir, çünkü dış dünyanın görüngülerini oluştururlar, diğer yanları ise özneldir, çünkü psikolojik-zihinsel hayatı destekler, besler ve koşullandırırlar.

Prakrti, ilk mükemmel denge halinden çıkıp "erekbilimsel içgüdüsü" (bu konuya ilerde döneceğiz) tarafından koşullandırılmış belirli özelliklere bürünür bürünmez, *mahat*, "Büyük" adı verilen bir enerji kütlesi biçiminde görünür. "Gelişme" (*parinâma*) güdüsü tarafından sürüklenen *prakrti*, *mahat* halinden *ahamkâra* haline geçer. *Ahamkâra*, henüz "kişisel" deneyimi olmayan, ama bir ego olduğunun belli belirsiz bilincinde (*ahamkâra*'nın ifadesi olan *aham*=ego buradan gelmektedir), anlayış yetisine sahip, birlikçi bir kütle anlamına gelir. Gelişme süreci, bu anlayış yetisine sahip kütleden hareketle, zıt yönlere giden iki yola ayrılır. Yollardan biri

---

[21] Krş. Şankara, *Vedânta Sûtra* III. 2. 17

nesnel görünguler âlemine, diğeri öznel (duyusal ve psikolojik-zihinsel) görüngüler âlemine gider

Sonuç olarak –nesnel veya öznel– evren enerji kütlesi içinde bir ego sezgisinin ilk kez ortaya çıkmasıyla birlikte doğanın ilk aşamasının, *ahamkara*'nın geçirdiği dönüşümden başka bir şey değildir *Ahamkāra*, ikili bir gelişme süreciyle ikili bir evren yaratmıştır Biri içsel, diğeri dışsal bu iki "dunya"nın arasında seçici denklikler vardır Öyle ki insanın bedeni fizyolojik işlevleri duyuları, "bilinç halleri," hatta "zekâsı" tek ve aynı töz tarafından yaratılmıştır Fiziksel dunyayı ve onun yapılarını da yaratan bu tözdür (krş § 75)

Aşağı yukarı butun Hint sistemleri gibi Sāmkhya Yoga'nın da *"benlik bilinci" yoluyla bireyleşme ilkesine* verdiği başat önemi vurgulamakta yarar var Dunyanın yaratılışı neredeyse "psişik" bir eylemdir Nesnel ve psiko-fizyolojik görüngüler ortak bir rahimden çıkar, aralarındaki tek fark *guna*ların *formülü*dur psikolojik-zihinsel görungulere *sattva*, psiko-fizyolojik olgulara (tutku, duyuların etkinliği vb) *racas* hukmetmektedir Maddi dunyanın gorunguleri ise *tamas*ın giderek yoğunlaşan ve hareketsizleşen urünleri (atomlar, bitkisel ve hayvansal organizmalar vb) tarafından oluşturulur [22] Bu fizyolojik temelin ustunde Sāmkhya Yoga'nın niye her psişik deneyimi basit bir "maddi" süreç olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır Ahlak bunun acısını çeker Ornegin iyilik ruhun bir vasfı değil bilincin temsil ettiği "ince madde"nin "arınması"dır *Guna*lar butun evreni kaplar ve insanla kozmos arasında organik bir sempati oluşturur Bu nedenle *insanla kozmos arasındaki fark bir öz farkı değil, yalnızca bir mertebe farkıdır*

Madde aşamalı "gelişimi" (*parināma*) sayesinde sonsuz sayıda ve giderek bileşikleşip karmaşıklaşan, giderek çeşitlenen biçimler üretmiştir Sāmkhya bu kadar uçsuz bucaksız bir yaratılışın, bu derece karmaşık bir biçimler ve organizmalar yapısının kendisi dışında bir gerekçesi ve anlamı olması gerektiği inancındadır Biçimsiz ve ezelden ebede hareketsiz *prakrti*'nin bir anlamı olabilir Ama gordüğümuz haliyle dünya, tam tersine hatırı sayılır miktarda ayrı yapı ve biçim sunmaktadır Kozmosun morfolojik karmaşıklığı Samkhya tarafından metafizik bir kanıt düzlemine yükseltilmiştir, çunkü sagduyu her bileşik butünün bir diğeri için

---

[22] Sāmkhya-Yoga üç *guna*'nın psişik "gorunumleri"ni dikkate alarak öznel bir yorum da sunar Egemen olan *sattva* ise, bilinç dingin duru anlayışlı, erdemlidir egemen olan *racas* ise heyecanlı, belirsiz istikrarsızdır *tamas* tarafından bunaltıldığında ise, karanlık, karışık, tutkulu, hayvanidir (krş *Yoga Sütra* II, 15 19)

var olduğunu bize öğretir. Örneğin yatak birçok parçadan oluşan bileşik bir bütündür, ama parçaların bu geçici eklemlenişi insan için gerçekleştirilmiştir.[23]

Böylelikle Samkhya Yoga, yaratılışın erekbilimsel niteliğini ortaya çıkarır; gerçekten de Yaratılış, ruha hizmet etmek gibi bir işlevi bulunmasa, saçmalaşır, anlamını yitirirdi. Doğadaki her şey "bileşik"tir, o halde her şeyin bu bileşenlerden yararlanabilecek bir "idarecisi" olmalıdır. Bu "idareci," zihinsel etkinlik veya bilinç halleri olamaz (onlar da *prakrti*'nin aşırı karmaşık ürünleridir). Ruhun varlığının ilk kanıtı budur: "Başkasının yararlanmasına yönelik bileşim sayesinde, ruhun varlığının bilinmesi."[24] Gerçi Benlik (*puruşa*) kozmik Yaratılışın yanılsamaları ve karışıklarıyla örtülüdür, ama her şeyiyle *puruşa*'nın kurtarılmasına yönelen bu "erekbilimsel içgüdü" *prakrti*'ye canlılık kazandırır, çünkü "Brahman'dan en küçük ota kadar Yaratılış, ruhun en üstün bilgiye erişinceye kadar onlardan yararlanması içindir."[25]

141. Kurtuluşun Anlamı— Sāmkhya Yoga felsefesi ruhla "bilinç halleri" arasında kurulan tuhaf ortaklığın nedenini veya kökenini açıklamasa da, en azından bu ortaklığın niteliğini aydınlatmaya uğraşır. Sözcüğün dar anlamında *gerçek* ilişkiler, örneğin dış nesnelerle algılar arasındaki türden ilişkiler söz konusu değildir. Ama zihinsel hayatın en ince, en saydam kısmının, yani idrakin (*buddhi*) saf "ışıltı" (*sattva*) halinde iken özgül bir niteliği vardır ve bu, Sāmkhya Yoga'ya göre, aykırı durumun anahtarıdır: ruhu yansıtmak. Bununla birlikte bu yansıma Benliği bozmaz ve ontolojik hallerini (ezeli ve ebedi oluş, kayıtsızlık vb.) yitirmesine neden olmaz. Bir çiçeğin aynada yansıması gibi, zekâ da *puruşa*'yı yansıtır.[26] Ama ancak bir cahil, çiçeğin niteliklerinin (biçim, boyutlar, renk) aynaya ait olduğunu sanabilir. Nesne hareket edince, aynadaki aksi de –aynanın yerinden oynamamasına karşın– hareket eder.

Ruh ezelden beri psikolojik-zihinsel deneyimle, yani hayat ve maddeyle bu aldatıcı ilişki içine sürüklenmiştir. Bunun nedeni cehalettir[27] ve *avidyā* devam ettiği sürece *karman* gereğince varoluş ve onunla birlikte acı da eksik olmayacaktır. Cehalet, hareketsiz, ezeli ve ebedi *puruşa* ile psikolojik-zihinsel hayatın akışı arasın-

[23] *Sāmkhya Kārikā*, 17.

[24] *Sāmkhya Sūtra*, I, 66; *Sāmkhya Kārikā*'da Vācaspati Miśra, 17; *Yoga Sūtra* IV, 24; krş. *Brihadāranyaka Up.*, II, 4, 5.

[25] *Sāmkhya Sutra*, III, 47.

[26] Krş. *Yoga Sūtra*, I, 41.

[27] *Yoga Sūtra*, II, 24.

daki karışıklığın sonucudur. "Acı çekiyorum," "istiyorum," "nefret ediyorum," "biliyorum" demek ve bu "ben"in ruhla ilişkili olduğunu düşünmek, yanılsama içinde yaşamak ve bunu uzatmak anlamına gelir. O halde hareket noktası yanılsama içinde olan her eylem, ya daha önceki bir davranışın yarattığı gücün harcanmasıdır, ya da hayata geçirilmeyi, şimdiki veya gelecekteki bir varoluş içinde tüketilmeyi talep eden bir başka gücün izdüşümüdür.

Varoluş yasası budur. Her yasa gibi öznellik-üstüdür, ama varoluşu etkileyen acının kaynağında bu yasanın geçerliliği ve evrenselliği vardır. Upanişadlar gibi, Sāmkhya'ya göre de, selamete erişmek için bir tek yol vardır: Ruhu eksiksiz olarak tanımak. Bu selamete erdirici bilginin edinilmesinde ilk aşama şudur: *Ruhun vasıflara sahip olduğunu inkâr etmek*. Bu, acının bizimle ilişkili bir şey olduğunu inkâr etmek, onu nesnel, ruhun dışında kalan, yani *değerden ve anlamdan arındırılmış* bir olgu olarak kabul etmek anlamına gelir (çünkü bütün "değerler" ve bütün "anlamlar" zekâ tarafından yaratılır). Acı, yalnızca deneyimi Benlikle özdeş kabul edilen insan kişiliğiyle ilişkilendiği ölçüde var olur. Ama bu ilişki bir yanılsama ürünü olduğundan, kolaylıkla yok edilebilir. Ruh bilinip kabul edilince *değerler* iptal edilir, o zaman acı, acı veya acısızlık olmaktan çıkar, basit bir *olgu* haline gelir. Benliğin hür, ezeli ve ebedi ve etkisiz olduğunu anladığımız andan itibaren, başımıza gelen her şey: acı, duygular, istem, düşünceler vb. *artık bize ait olmaktan çıkar*.

Bilgi, Benliğin özü önündeki peçeyi indiren bir "uyanış"tır yalnızca. Bu bilgi deneyimle değil, bir tür "vahiy"le elde edilir. Bu vahiy nihai gerçeği anında gözler önüne serer. O halde kurtuluşun *prakrti* ile işbirliği içinde gerçekleştirilmesi nasıl mümkün olabilir? Sāmkhya bu soruyu erekbilimsel bir kanıtla yanıtlar. Madde içgüdüsel olarak *puruşa*'nın özgür eşmesi yönünde hareket eder. *Prakrti*'nin en ince dışavurumu olan idrak (*buddhi*) vahiye hazırlık basamağı işlevini görerek kurtuluş sürecini kolaylaştırır. Kendi vahyi gerçekleştiği andan itibaren, hatalı bir biçimde *puruşa*'ya mal edilen zekâ ve diğer bütün psikolojik-zihinsel (dolayısıyla maddi) unsurlar geri çekilir, ruhtan kopar ve ezeli töz içinde emilip yok olurlar. Bu anlamda, "efendisinin isteğini yerine getirdikten sonra giden bir dansöze" benzerler.[28] "*Prakrti*'den daha duyarlı bir şey yoktur; bir kez kendi kendine 'Tanındım' dedikten sonra, bir daha Ruh'un bakışları karşısına çıkmaz."[29] Bu "hayattayken kurtulmuş" kişinin halidir. Bilge hâlâ hayattadır, çünkü Karma kalıntısı henüz tüketilmemiştir.

---

[28] Gerek *Mahābhārata*'da gerekse Sāmkhya risalelerinde bu benzetmeye sık sık rastlanır. krş. *Sāmkhya Kārikā*, 59, *Sāmkhya Sūtra*, III, 69.

[29] *Sāmkhya Kārikā*, 61.

(tıpkı çömlek bittikten sonra da aldığı ilk hız nedeniyle dönmeye devam eden çark gibi)[30]. Ama ruh (*puruşa*) ölüm anında bedeni terk ederken tamamen "kurtulmuştur".[31]

Aslında Sāmkhya Yoga ruhun ne doğduğunu, ne yok olduğunu, ne kullaştığını, ne etkinleştiğini (yani etkin bir biçimde kurtuluşa ulaşmaya çalıştığını) anlamıştır; ruh ne özgürlüğe susuzluk duyar ne "kurtarılır".[32] "O öyle bir haldedir ki bu iki olasılık da dışlanmıştır."[33] Benlik saf, ezeli ve ebedi ve hürdür; o kullaştırılamaz, çünkü kendinden başka bir şeyle ilişki kuramaz. Ama insan, *puruşa*'nın kullaştığına *inanır* ve onun kurtarılabileceğini *düşünür*. Bunlar psikolojik-zihinsel hayatımızın yanılsamalarıdır. Kurtuluşun bize bir dram gibi görünmesinin nedeni, olaya insani bir bakış açısından yaklaşmamızdır. Aslında ruh yalnızca bir "seyirci"dir, kurtuluş da (*mukti*) kendi ezeli ve ebedi özgürlüğünün *bilincine varmaktan* başka bir şey değildir. Acı onun *ruhun dışında* olduğunu, yalnızca insanı "kişiliği" (*asmitā*) ilgilendirdiğini anladığımız anda kendi kendine yok olur.

Sāmkhya Yoga sonsuz görüngü çeşitliliğini bir tek temel ilkeye, maddeye (*prakrti*) indirger ve fiziksel evreni, hayatı ve bilinci bir tek kaynaktan türetir. Ama bu öğreti ruhların, doğaları gereği esasta özdeş olsalar da, çoğulluğunu varsayar. Böylelikle Sāmkhya Yoga çok farklı görünenleri –fiziksel, yaşamsal ve zihinsel– birleştirip, özellikle Hindistan'da benzersiz ve evrensel görünen ruhu tek başına bırakır. Nitekim her *puruşa* tamamen yalıtılmıştır, çünkü Benlik ne dünyayla ne de diğer ruhlarla hiçbir ilişki kuramaz. Kozmos bu ezeli ve ebedi hür, hareketsiz *puruşa*'larla doludur, aralarında hiçbir iletişimin mümkün olmadığı monadlardır bunlar.

Kısacası trajik ve aykırı bir ruh anlayışı söz konusudur. Zaten gerek Budist din âlimleri, gerekse Vedanta üstatları bu anlayışa şiddetle saldırmıştır.

142. Yoga: Tek Bir Nesneye Yoğunlaşma— Yoga tekniklerine ilk kesin göndermeler *Brāhmana*'larda ve özellikle de Upanişadlar'da ortaya çıkar. Ama daha önce Vedalar'da da çok sayıda yarı-Yoga nitelikli uygulamada ustalaşmış ve "olağanüstü güçlere" sahip bazı çilecilerden ve esrimecilerden söz edilmektedir (krş. § 78). *Yoga* terimi çok erken bir çağdan itibaren her türlü *çile tekniğini*, her türlü *meditasyon*

[30] *Sāmkhya Kārikā*, 67; *Sāmkhya Sūtra*, III. 82.
[31] *Sāmkhya Kārikā*, 68.
[32] Gaudapāda, *Māndūkya Kārikā*, II. 32.
[33] *Sāmkhya Sūtra*, I. 160.

yöntemini ifade etmeye başladığı için Yoga uygulamalarına Hindistan'ın aşağı yukarı her yerinde, hem Brahmancı hem Budist çevrelerde hem de Caynacıların arasında rastlanmaktadır. Ama bu sistemleştirilme öncesi ve bütün Hindistan'a yayılmış Yoga'nın yanı sıra giderek bir *Yoga-darśana*, ileride Patancali'nin *Yoga Sūtra*'larda dile getireceği biçimiyle bir "klasik" Yoga da gelişir. Bu yazar aslında Yoga öğretisine ve tekniğine ilişkin rivayetleri derleyip yayımlamaktan başka bir şey yapmadığını bizzat itiraf eder.[34] Patancali hakkında ise hiçbir şey, MÖ II. yüzyılda mı, yoksa MS III. hatta V. yüzyılda mı yaşadığını bile bilmiyoruz. Rivayetlerde korunmuş teknik reçetelerin içinden, yüzlerce yıllık deneyimin sınamasından yeterince geçmiş olanları seçmişti. Patancali'nin bu uygulamalara kazandırdığı kuramsal çerçeve ve metafizik temele kişisel katkısı asgari düzeydedir. Oldukça yüzeysel bir tanrıcılığa göre yeniden düzenlediği Sāmkhya öğretisini ana hatlarıyla yinelemekten başka bir şey yapmaz.

Sāmkhya'nın bittiği yerde klasik Yoga başlar: çünkü Patancali metafizik bilginin tek başına insanı kurtuluşa götürebileceğine inanmaz. Bilgi, özgürlüğün ele geçirilmesi ereğine yönelik olarak toprağı hazırlar. Özgürlük, bir çile tekniği ve bir meditasyon yöntemi sayesinde kazanılır. Patancali Yoga'yı şöyle tanımlar: "Bilinç hallerinin yok edilmesi."[35] Bu "bilinç halleri" (*cittavrtti*ler) sonsuz sayıdadır. Ama hepsi üç kategoride toplanır ve bu kategoriler üç deneyim olasılığına denk düşer: 1) Hatalar ve yanılsamalar (düşler, sanrılar, algılama hataları, karışıklıklar vb), 2) Normal psikolojik deneyimlerin toplamı (Yoga yapmayanın duyumsadığı, algıladığı veya düşündüğü her şey), 3) Yoga tekniğiyle yaratılan ve yalnızca erginlenmişlerin geçebildiği parapsikolojik deneyimler. Patancali'nin yogasının amacı, ilk iki deneyim kategorisini (sırasıyla mantık hatasından ve metafizik hatadan kaynaklanırlar) yok etmek ve onların yerine vecd halinde, duyuüstü ve akıldışı bir "deneyim" geçirmektir.

Yoga, Sāmkhya'dan farklı olarak, "bilinç halleri"nin (*cittavrtti*) farklı çeşitlemelerini, türlerini ve gruplarını birer birer yok etmeyi görev bilir. Ama yok edilmesi amaçlananın yapısı, kökeni ve gücü hakkında önce deneyim yoluyla bilgi edinilmeden, yok ediş işlemine geçilemez. Burada "deneysel bilgi" yöntem, teknik, uygulama anlamına gelir. Harekete geçmeden ve çile uygulaması yapmadan hiçbir şey edinilemez. Bu, Yoga külliyatının bir izleğidir. *Yoga Sūtra*ların özellikle II. ve III. kitapları bu Yoga tekniğine ayrılmıştır (arınmalar, beden duruşları, soluk alma tek

[34] *Yoga Sūtra* I, 1

[35] *Yoga Sūtra* I, 2

nikleri vb.) *Cittavrtti*'ler (tam karşılığı "bilinç girdapları") hakkında önceden deneyim yaşanmazsa, bunlar denetlenemez ve sonunda yok edilemez. Özgürlük ancak *deneyimler* aracılığıyla elde edilebilir.[36]

Psikolojik-zihinsel nehri oluşturan bu *vrtti*'lerin nedeni tabii ki cehalettir.[37] Ama Yoga'ya göre, metafizik cehaletin ortadan kaldırılması bilinç hallerini yok etmeye yetmez, çünkü o andaki "girdaplar" yok edilse bile, bilinçaltına gömülmüş, uçsuz bucaksız "gizlilik" (*vāsanā*) rezervlerinden fışkıran başkaları gelip onların yerini alacaktır. Yoga psikolojisinde *vāsanā* kavramı büyük bir öneme sahiptir. Bilinç alanına ait bu *güçler* kurtuluşa giden yolun önüne iki tür engel çıkarır. Bir yandan *vāsanā*'lar psikolojik-zihinsel nehri, sonsuz *cittavrtti* dizisini durmadan besler, diğer yandan kendilerine özgü varoluşlarından ötürü (bilinç alanına aittirler), *vāsanā*'ların denetlenmesi ve üzerlerinde egemenlik kurulması zordur. Bu nedenle Yogin –uzun bir uygulamadan geçmiş bile olsa– *vāsanā*'ların hızlandırdığı psikolojik-zihinsel "girdaplar"la yoldan çıkma tehlikesi yaşayabilir. *Cittavrtti*'lerin yok edilmesinde başarı sağlanabilmesi için, bilinçaltı-bilinç devresinin kesilmesi şarttır.

Yoga meditasyonunun hareket noktası *tek bir nesneye yoğunlaşmak*, *ekāgratā*'dır. Bu nesne, fiziksel bir nesne (kaşların arasındaki nokta, burnun ucu, ışıklı bir cisim vb.), bir düşünce (metafizik bir gerçek) veya Tanrı (*Īśvara*) olabilir. *Ekāgratā* alıştırması zihinsel akışkanlığın iki üretecini denetim altına almayı hedefler: Duyumsal etkinlik ve bilinçaltı etkinliği. Tek bir nesne üzerine yoğunlaşmanın, fizyolojinin başrolü oynadığı çok sayıda alıştırma ve tekniğin kullanımından başka türlü gerçekleştirilemeyeceği açıktır. Örneğin beden yorucu veya yalnızca rahatsız bir duruş içinde ise, eğer soluk alma düzensiz, ritmi bozuk ise *ekāgratā* sağlanamaz. Bu nedenle Yoga tekniği, *anga* ("uzuv") adı verilen birçok psiko-fizyolojik uygulama ve tinsel alıştırma kategorisi içerir. Yoga'nın bu "uzuvları" hem bir teknikler grubunun oluşturucuları, hem de son durağı kurtuluş olan çilesel ve tinsel bir güzergâhın aşamaları olarak kabul edilebilir. *Yoga Sūtra*'larda (II, 29) artık klasikleşmiş bir liste yer alır: 1) Frenlemeler (*yama*'lar), 2) Disiplin kuralları (*niyama*'lar), 3) Beden duruşları (*asana*'lar), 4) Soluğun denetim altına alınması (*prānāyāma*), 5) Duyum-

[36] Bedenleri olmadığı için deneyim yaşayamayan tanrılar (*videha*, "bedensizler") bu nedenle insanlık durumundan daha alt bir konumdadır ve tam kurtuluşa erişemezler.
[37] *Yoga Sūtra* I, 8.

sal etkinliğin dış nesnelerin egemenliğinden özgürleşmesi (*pratyāhāra*), 6) Yoğunlaşma (*dhārana*), 7) Yoga meditasyonu (*dhyāna*), 8) Enstaz* (*samādhi*).

143. Yoga Teknikleri— İlk iki uygulama grubu, *yama* ve *niyama*, her türlü çilenin vazgeçilmez hazırlıklarını oluşturur. Beş "frenleme" (*yama*) vardır: *ahimsa* ("öldürmemek"), *satya* ("yalan söylememek"), *asteya* ("çalmamak"), *brahmacarya* ("cinsel perhiz"), *aparigraha* ("cimrilik etmemek"[38]). "Frenlemeler" bir Yogin halı değil, Yoga dışı insanlardan üstün bir "arınma" hali sağlar. Buna koşut olarak Yogin *niyama*ları, yani bir dizi bedensel ve psişik "disiplin kuralı"nı uygulamalıdır. Patancali, "bu kurallar, temizlik, sükunet, riyazet (*tapas*), Yoga metafiziğinin öğrenilmesi ve Tanrı'yı (*Īsvara*) her eyleminin gerekçesi haline getirme çabasıdır," diye yazar (*Yoga Sūtra*, II, 32).[39]

Gerçek anlamda Yoga tekniği, ancak *āsana* uygulamasıyla başlar. *Āsana*, *Yoga Sūtra*, II, 46'da "sağlam, dengeli ve hoş" diye tanımlanan ve iyi bilinen yogin duruşunu ifade eder. Hint çileciliğinin ayırt edici niteliklerinden birini oluşturan ve Upanişadlar'da, hatta Veda külliyatı'nda bile bulgulanan bir uygulama söz konusudur. Önemli olan, bedeni *çaba harcamadan* aynı konumda tutmaktır, ancak o zaman *āsana* yoğunlaşmayı kolaylaştırır. Vyāsa, "beden duruşu, onu gerçekleştirmek için artık çaba harcanmadığında mükemmel hale gelir," diye yazar.[40] "*Āsana* çalışan kişi, doğal bedensel çabaları yok etmeye yönelik bir çaba kullanmalıdır."[41]

Āsana, insan varoluşuna özgü kıplıkleri yok etmeye yönelik ilk adımdır. *Āsana*, beden düzeyinde bir *ekāgratā*, tek bir noktaya yoğunlaşmadır. Beden tek bir duruş içinde "yoğunlaşmıştır." *Ekāgratā*'nın "bilinç halleri"nin dalgalanmasına ve dağılmasına son vermesi gibi, *āsana* da olası duruşlar çoğulluğunu hareketsiz, donmuş bir tek duruşa indirgeyerek bedenin hareketliliğine ve çeşitli kullanımlara

---

* Enstaz (İng. *enstasis*, fr. *enstase*) Sanskritçe "bir araya getirmek", "birleştirmek" anlamına gelen *samādhi* kelimesinin karşılığı olarak kullanılan bu kelime Hindu, Budist ve Cayna yogasındaki özne ile nesne arasındaki mesafenin ortadan kalktığı üst düzey zihinsel hallerden birisini, bilincin belli bir odağa tam olarak yoğunlaşmasını, o noktada emilmesini ifade eder. Enstaz meditasyonun kendi halinden çok meditasyonun sonucu olan bir haldir. —yn

[38] Krş. *Yoga Sūtra*, II, 30.

[39] "Temizlik" organların içeriden arındırılması anlamına da gelir (özellikle Hatha Yoga bu konu üzerinde durur). "Sükûnet", "varoluş ihtiyaçlarını artırma isteğinin yokluğu"nu gerektirir. *Tapas*, sıcak ve soğuk vb. zıtlıklara katlanmayı kapsar.

[40] *Yoga Sūtra*, II, 47.

[41] Vācaspati, aynı yer.

açıklığına son verir. Zaten "birleşme" ve "bütünleşme" eğilimi bütün Yoga uygulamalarının özelliğidir. Bunların amacı doğal eğilimlere uymayı *reddederek*, insanlık halinin aşılmasıdır (veya yok edilmesidir).

Āsana hareketi reddetmeyi yansıtırken *prānāyāma*, yani soluma disiplini ise insanların genellikle yaptıkları gibi bozuk bir ritimle soluk almanın "reddi"dir. Erginlenmemiş insanın soluması ya koşullara ya da psikolojik-zihinsel gerilime göre değişir. Bu düzensizlik tehlikeli bir psişik akışkanlığa ve dolayısıyla dengesizliğe, dikkatin dağılmasına yol açar. İnsan ancak çaba harcarsa dikkatli olabilir. Ama Yoga açısından çaba, bir "dışsallaştırma"dır. O halde *prānāyāma* aracılığıyla soluma çabası yok edilmeye çalışılır. Solumaya ritim kazandırmak, yoginin onu unutabilmesi için, kendiliğinden, zahmetsiz bir şey haline gelmelidir.

Geç dönemden bir yorumcu, Bhoca, "soluma ile zihinsel haller arasında her zaman bir ilintı bulunduğuna" dikkat çekiyor.[42] Bu önemli bir gözlemdir. Soluma ritmini bilinç halleriyle birleştiren ilişki kuşkusuz yoginler tarafından en eski çağlardan beri deneysel olarak duyumsanmıştı. Büyük olasılıkla bu ilişkiyi bilinci "birleştirme" yönünde bir araç olarak kullanmışlardı. Yogin, soluğuna ritim kazandırarak ve onu giderek yavaşlatarak uyanıklık halinde erişilemeyen, özellikle de uykuya özgü bazı bilinç hallerinin "içine girebilir" –yani onları tam bir zihin açıklığı içinde, deneysel olarak duyumsayabilir. Uyuyan bir insanın soluk ritmi uyanık bir adamınkinden daha yavaştır. *Prānāyāma* sayesinde bu uyku ritmini gerçekleştiren yogin, zihin açıklığından da vazgeçmeden uykuya özgü "bilinç halleri" içine girebilir.

Hint psikolojisi dört bilinç hali bilir: Gündüz bilinci, düşlü uyku bilinci, düşsüz uyku bilinci ve "kataleptik bilinç" (*turiya*). Bu bilinç hallerinin her biri belirli bir soluk ritmiyle ilişkilidir. Demek ki yogin, *prānāyāma* sayesinde, yani soluk alma ve vermeyi giderek uzatarak –burada amaç bu iki soluma anı arasındaki süreyi mümkün olduğunca uzatmaktır[43]– uyanıklık hali bilincinden diğer üç hale hiç kesintisiz geçebilir.

---

[42] *Yoga Sūtra* I, 34.

[43] Soluma ritmi üç "an" arasında yaratılan uyumla sağlanır: soluk alma, soluk verme ve havanın tutulması. Yogin alıştırmalarla bu anların her birini olabildiğince uzatmayı başarır. *Prānāyāma*'nın amacı solumayı olabildiğince uzun süre askıya almak olduğu için, soluk önce onaltı saniye, sonra otuzbeş saniye, elli saniye, üç dakika, beş dakika durdurulur ve böyle devam eder. Soluğa ritim kazandırılması ve soluğun tutulması Taocu uygulamalarda Müslüman gizemcilerde ve Hesukhiacı rahiplerin dua yöntemlerinde de önemli bir rol oynar. Krş. Eliade, *Le Yoga*, s. 68-73, 419-420.

Âsana, prānāyāma ve *ekāgratā*, yalnızca alıştırma süresiyle sınırlı da olsa, insanlık halini askıya almayı başarmıştır. Hareketsiz, soluğunun ritmini düzenleyen bakışını ve dikkatini tek bir noktaya toplayan yogin, "yoğunlaşmış," "birleşmiştir." Yoğunlaşmasının niteliğini *pratyāhāra* ile ölçebilir: genellikle "duyuların büzülmesi" veya "dalgınlık hali" diye çevrilen bu terimi, "duyumsal etkinliği dış nesnelerin egemenliğinden kurtarma yeteneği" diye karşılamayı tercih ediyoruz. Duyular, nesnelere yönelmek yerine, "kendi içlerinde kalmaktadır."[44] *Pratyāhāra*, psiko-fizyolojik riyazetin son aşaması olarak kabul edilebilir. Artık duyumsal etkinlik, bellek vb yoginin "dikkatini dağıtmayacak," "aklını karıştırmayacaktır."

Dış dünyanın uyarılarına ve bilinçaltının dinamizmine karşı kazandığı bu özerklik, yogine "yoğunlaşma" ve "meditasyon" uygulamasına geçme olanağı verir. Nitekim *dhāranā* (kökü *dhr*: "sıkı tutmak") "düşüncenin bir tek noktada toplanması"dır, amacı *anlamaktır*. Patancali, Yoga meditasyonu olan *dhyāna*'yı şöyle tanımlar: "Birleşmiş düşüncenin bir akışı."[45] Vyâsa şu açıklamayı ekler: "Meditasyon nesnesini, diğer nesneleri kaynaştırmak için harcanabilecek her türlü çabadan bağımsız olarak kaynaştırmaya yönelik zihinsel kesintisizlik."

Bu Yoga meditasyonunun, Yoga dışı meditasyondan tamamen farklı olduğunu belirtmeye bile gerek yok. *Dhyānā*, nesnelerin "içine girme"yi, onları büyüsel bir biçimde "kaynaştırma"yı sağlar. Nesnelerin özünün "içine girme" eylemini açıklamak çok güçtür: bunu ne şiirsel imgelem türleriyle, ne de Bergsoncu tipte bir sezginin türleriyle karıştırmamak gerekir. Yoga "meditasyon"unun farklılığını, iç tutarlılığı, ona eşlik eden ve onu yönlendirmeye asla ara vermeyen zihin açıklığı hali oluşturur. Gerçekten de "zihinsel kesintisizlik" asla yoginin istenci dışına çıkamaz.

144. Tanrı'nın Rolü— Yoga, Sâmkhya'dan farklı olarak, bir Tanrı'nın, İsvara'nın (tam karşılığı "Efendi") varlığını bildirir. Bu tabii ki yaratıcı bir tanrı değildir. Ama İsvara bazı insanlarda kurtuluş sürecini hızlandırabilir. Patancali'nin sözünü ettiği bu Efendi, daha çok yoginlerin tanrısıdır. Ancak yogayı seçmiş birisinin yardımına gelebilir. Örneğin yoğunlaşma nesnesi olarak kendisini seçen yoginin *samādhi*'yi elde etmesini sağlayabilir. Patancali'ye göre,[46] bu tanrısal yardım bir "isteğin" veya bir "duygunun" değil –çünkü Tanrı'nın ne isteği, ne de duygusu ola-

[44] Bhoca, *Yoga Sūtra*, II, 54
[45] *Yoga Sūtra*, III, 2
[46] *Yoga Sūtra*, II, 45

bilir– İśvara ile *puruşa* arasındaki "metafizik bir sempati"nin sonucudur. Yapıları arasındaki denklik bu sempatiyi açıklar. İśvara ezelden beri özgür, "varoluşun acıları"nın veya "kirlenmeleri"nin asla erişemediği bir *puruşa*'dır.[47] Bu metni yorumlayan Vyasa, "özgürleşmiş ruh"la İśvara arasındaki farkı şöyle açıklar: Birincisi, bir zamanlar psikolojik-zihinsel varoluşla (aldatıcı da olsa) ilişkide bulunmuştur, İśvara ise her zaman özgür kalmıştır. Tanrı ne ritüellere, ne sofuluğa, ne de kendi "şefaat"ine gösterilen imana kanar, ama onun "özü," Yoga yoluyla özgürleşmek isteyen Benlik'le, deyim yerindeyse, içgüdüsel bir işbirliğine girer.

Tanrı'nın bazı yoginlere karşı gösterdiği metafizik türde bu sempatinin, İśvara'nın bir zamanlar sahip olduğu insanların kaderiyle ilgilenme yetisinin son aşaması olduğu söylenebilir. İśvara'nın, Yoga *darśana*'sına bir anlamda dışarıdan girdiği izlenimi uyanmaktadır, çünkü kurtuluşta oynadığı rol önemsizdir; varoluşun aldatıcı ağlarına yakalanmış çok sayıda "Benliği" kurtarma işini, doğrudan *prakrti* üstlenmektedir. Bununla birlikte Patancali, Tanrı'yı kurtuluş diyalektiği içine sokma gereksinimi duymuştur, çünkü İśvara deneysel türde bir gerçekliğe denk düşmektedir. Daha önce de söylediğimiz gibi, bazı yoginler "İśvara'ya bağlanma" yoluyla *samâdhi*'yi elde ediyorlardı.[48] "Klasik geleneğin" geçerli kıldığı bütün Yoga tekniklerini derlemeyi ve tasnif etmeyi amaçlayan Patancali, yalnızca İśvara'ya yoğunlaşmanın mümkün kıldığı bir dizi deneyimi yok sayamazdı.

Başka bir ifadeyle, "büyüsel" yanı yalnızca çilecinin istencine ve güçlerine başvuran bir Yoga geleneğinin yanı sıra, "gizemci" türde bir gelenek daha vardı. Bu ikinci gelenekte, Yoga uygulamasının son aşamaları bir Tanrı'ya –çok seyrek, çok "entelektüel" düzeyde de olsa– bağlanma sayesinde kolaylaştırılıyordu. Zaten en azından Patancali ve onun ilk yorumcusu Vyâsa'da tanıtıldığı şekliyle İśvara, yaratıcı ve her şeye gücü yeten Tanrı'nın yüceliğinden de, çeşitli gizemci anlayışların dinamik ve vakur tanrısına özgü *pathos*'tan da yoksundur. Aslında İśvara, yoginin ilkörneğinden başka bir şey değildir. O, bir makro-yogin, büyük olasılıkla da bazı Yoga mezheplerinin piridir. Nitekim Patancali, İśvara'nın hatırlanamayacak kadar eski çağlarda yaşamış bilgelerin *guru*'su olduğunu belirtir, çünkü, diye ekler, İśvara zamana bağımlı değildir.[49] Ancak daha geç dönemin yorumcuları Vâcaspati Mişra (850'ye doğru) ve Vijnâna Bhikşu (XVI. yüzyıl) İśvara'ya büyük önem ver

---

[47] *Yoga Sûtra*, I, 24.

[48] *Yoga Sûtra*, II, 45.

[49] *Yoga Sûtra*, I, 26.

mıştır. Ama onlar da bütün Hindistan'ı gizemcilik ve sofuluk akımlarının sardığı bir çağda yaşamıştır.[50]

145. *Samādhi* ve "Mucizevi Güçler"— "Yoğunlaşma"dan "meditasyon"a geçiş hiçbir yeni teknik uygulama gerektirmez. Aynı şekilde, yogin "yoğunlaşma"yı ve "meditasyonu" başardığı andan itibaren, *samādhi*'yi gerçekleştirmek için hiçbir ek Yoga alıştırmasına gerek duymaz. *Samādhi*, Yogacı enstazı, çilecinin bütün tinsel çaba ve alıştırmalarının nihai sonucu, taçlanmasıdır.[51] Terim önce bilgi kuramıyla ilişkili bir anlamda kullanılır. *Samādhi düşüncenin*, kategorilere ve imgeleme başvurmaya gerek kalmadan *nesnenin biçimini hemen yakalamasını* sağlayan derin düşünme halidir; nesnenin "kendinde haliyle" (*svarūpa*) özüyle ve sanki "kendi kendisinden boşalmış" gibi görünmesini sağlayan bir haldir bu.[52] Nesne hakkındaki *bilgiyle, bilgi nesnesi* arasında tam bir örtüşme söz konusudur; bu nesne bilinçte artık sınırlarını çizen ve onu bir görüngü olarak tanımlayan ilişkilerle değil, "kendi kendisinden boşalmış" gibi görünür.

Bununla birlikte *samādhi* bilgiden çok bir "hal," Yoga'ya özgü bir enstaz kipidir. Bu "hal," Benliğin bir "deneyim" oluşturmayan davranışla kendine görünmesine izin verir. Ama her *samādhi*, Benliği ortaya çıkarıp, nihai kurtuluşu sağlayamaz. *Samādhi*, düşünceyi mekânın bir noktasına veya bir fikre toplayarak sağlanırsa, buna "destekli" veya "farklılaşmış" enstaz (*samprajnāta samādhi*) denir. Tam tersine *samādhi* her türlü "ilişki"nin dışında sağlanırsa, yani yalnızca varlığın bütünüyle anlaşılması söz konusuysa, buna "farklılaşmamış" enstaz (*asamprajnāta*) denir. İlk "hal," gerçeğin anlaşılmasını sağladığı ve acıya bir son verdiği için, bir kurtuluş aracıdır. Ama enstaz hali (*asamprajnāta*), "*önceki bütün zihinsel işlevlerin izlenimlerini* (*samskāra*)" *yok eder* (*Vijnānabhikşu*) ve yoginin geçmiş etkinliklerinin harekete geçir-

[50] Geç dönemden bir diğer yorumcu, Nilakantha, Tanrı'nın etkin olmasa da bir mıknatıs gibi yoginlere yardım ettiğini belirtir. Nilakantha, İsvara'ya insanların hayatlarını önceden belirleme gücüne sahip bir "istenç" atfeder; çünkü "o yükseltmek istediklerini iyi işler yapmaya ve yok etmek istediklerini de kötü işler yapmaya zorlar" (aktaran Dasgupta, *Yoga as Philosophy and Religion*, s. 88-89). Patancali'nin İsvara'ya verdiği mütevazı rol çok gerilerde kalmış gözüküyor!

[51] *Samādhi* teriminin anlamları şunlardır: Birlik, bütünlük; içinde eriyip yok olma; ruhun mutlak yoğunlaşması; birleşme. Bu terim genellikle "yoğunlaşma" diye çevrilir, ama böyle olunca *dhāranā* ile karıştırılma tehlikesi baş gösterir. Biz bu nedenle onu "enstaz," "pıhtılaşma," "birleşme" diye çevirmeyi tercih ettik.

[52] *Yoga Sūtra*, III, 3.

dığı *karman güçlerini bile durdurmayı* başarır. Bu hal, kışkırtılmadan duyumsandığı için, aslında tam bir enstaz oluşturur.

Doğal olarak "farklılaşmış enstaz" birçok aşama içerir: çünkü yetkinleştirilebilir bir süreç söz konusudur. Bu "destekli" evrelerde, *samādhi* belli bir "bilgi" sayesinde elde edilen bir "hal" olarak ortaya çıkar. "Bilgi"den "hal"e bu geçişi hiç unutmamalıyız, çünkü her türlü Hint "meditasyon"unun ayırt edici özelliği budur. Hintlilerin gerçekleştirmeye çalıştıkları bu *bilmekten olmaya* paradoksal geçişi oluşturan "düzey kopuşu," *samādhi*'de gerçekleşir.

Yogin bu aşamaya erişince "mucizevi güçler" edinir. *Yoga Sūtra*ların III. kitabı 16. *sūtra*dan itibaren bu güçlere ithaf edilmiştir. Yogin "yoğunlaşarak," "meditasyon yaparak" ve belli bir nesne ya da bütün bir nesneler sınıfı karşısında *samādhi*'yi gerçekleştirerek deneyim içine katılan nesnelere ilişkin bazı gizli "güçler" kazanır. Örneğin bilinçaltındaki tortulara "yoğunlaşarak" daha önceki varoluşlarını öğrenir.[53] Diğer "yoğunlaşmalar" yardımıyla olağanüstü güçler kazanır (havada uçmak, görünmez olmak vb). Üzerinde "meditasyon yapılan" her şey –meditasyonun büyülü erdemleri sayesinde– özümsenir, sahiplenilir. Hint anlayışında bir şeyden vazgeçmenin olumlu bir değeri vardır. Çilecinin herhangi bir zevkten vazgeçerek elde ettiği güç, vazgeçtiği bu zevki çok aşar. Insanlar, iblisler veya tanrılar vazgeçme, riyazet (*tapas*) sayesinde bütün evreni tehdit edebilecek bir güce erişebilir.

Tanrılar, çilecinin kutsal gücünde böyle bir yükselişi engellemek için onu "baştan çıkarma"yı dener. Bizzat Patancali bu göksel baştan çıkarma çabalarından söz eder[54] ve Vyāsa şu açıklamaları yapar: Yogin son farklılaşmış vecd haline ulaştığında tanrılar ona yaklaşıp şöyle der: "Gel ve burada Gök'te eğlen. Bu zevkler imrenilecek zevklerdir, bu genç kız hayran olunacak kadar güzeldir, bu iksir yaşlılığı ve ölümü yok eder" vb. Onu göksel kadınlarla, doğaüstü görme ve işitme duyusuyla, bedenini bir "elmas beden"e dönüştürme vaadiyle kandırmaya çalışır, tek sözcükle ona tanrılık haline geçişi vaat ederler.[55] Ama tanrılık hali de mutlak özgürlüğe oldukça uzaktır. Yogin, "yalnızca cahillerin arzulayacağı" bu "büyülü seraplar"ı kendinden uzakta tutmalı ve görevinde, nihai kurtuluşun elde edilmesinde sebat etmelidir.

Çünkü çileci elde ettiği büyülü güçleri kullanmayı kabul eder etmez, yeni güçlere sahip olma olanağı yok olur. Bütün klasik Yoga geleneğinde, yogin sayısız *sidd-*

[53] *Yoga Sūtra*, III. 18.
[54] *Yoga Sūtra*, III. 51.
[55] Vyāsa, *Yoga Sūtra* III., 51.

hi'yı elementler üzerinde egemenlik kurmak için değil en üstün özgürlüğe *asamprajnāta samādhi*'ye erişmek için kullanır. Nitekim, Patañcali'nin de dediği gibi (III, 37) bu güçler ancak uyanıklık hali içinde "kemalât"tır (*siddhi* teriminin tam karşılığı budur), ama *samādhi* hali içinde bunlar birer engele dönüşür.[56]

146. Nihai Kurtuluş— Vyāsa, *samprajnāta*'dan *asamprajnāta samādhi*'ye geçişi şu sözlerle özetler: Yogin *samprajnāta samādhi*'nin son aşamasında iken kendiliğinden elde edilen aydınlanma (*prajnā*, "hikmet") yoluyla, "mutlak inziva" (*kaivalya*), yani *puruşa*'nın *prakrti*'nin boyunduruğundan kurtarılması gerçekleştirilir. Ruhun bu oluş halini, bilincin bütün içeriğinden boşaltıldığı basit bir vecd diye değerlendirmek yanlış olur. Bu terimin ifade ettiği "hal" ve "bilgi," asla mutlak bir biçimde boşaltılmış bir bilince değil, bilinçte hiçbir nesne bulunmamasına gönderme yapar, çünkü bilinç o anda varlığın doğrudan ve bütünsel bir sezgisiyle tam olarak dolmuştur. Daha geç dönemden bir yazarın, Mādhava'nın belirttiği gibi, "*nirodha*'yı [her türlü psikolojik-zihinsel deneyimin kesin olarak durdurulması] bir var olmama değil, daha çok ruhun özel bir halinin dayanağı olarak düşünmek gerekir." Bu bütünsel boşluk enstazidir; bu koşullandırılmamış hal artık bir deneyim değil (çünkü bilinçle dünya arasında ilişki kalmamıştır), "vahiy"dir. Görevini tamamlayan idrak (*buddhi*) geri çekilir, *puruşa*'dan ayrılır ve yeniden *prakrti* ile bütünleşir. Yogin kurtuluşa ermiştir. O bir *civanmukta*, "hayattayken kurtulmuş kişi"dir. Artık Zaman'ın egemenliğinde değil, ezeli ve ebedi bir şimdiki zaman, Boethius'un ezeli ve ebediyi tanımlarken kullandığı terimle *nunc stans* içinde yaşamaktadır.

Yoginin durumu doğal olarak çelişkilidir. Çünkü hayattadır, ama yine de kurtulmuştur, bir bedeni vardır ama kendini de bilmektedir, bu nedenle o *puruşa*'dır. Hem kendi vâdesi içinde yaşamaktadır, hem ölümsüzlüğe dahildir. *Samādhi* doğası gereği, aykırı çelişkili bir "hal"dir, çünkü varlığı ve düşünceyi hem boşaltır, hem de doygunluk derecesine kadar doldurur. Yoga'nın vecd hali dinler ve gizemci düşünceler tarihinde iyi bilinen bir çizgide yer alır: Zıtların birliği çizgisi. Yogin *samādhi* sayesinde zıtlıkları aşar: boşluk ile doluluğu, hayat ile ölümü, var olmak

[56] Oysa zor kullanarak büyüyle fethedilen tanrılık hal özlemi yoginlerin ve çilecilerin zihnini sürekli meşgul etmiştir. Vyāsa'nın (*Yoga Sūtra* III, 26) gök katlarında (Brahmāloka'da) oturan bazı tanrılarla *siddhi*'ler aşamasındaki yoginler arasında büyük bir benzerlik olduğunu söylemesi de bu özlemi güçlendirmiştir. Nitekim Brahmāloka'daki dört tanrı grubunun yaradılışları gereği *samprajnāta samādhi*'nin dört sınıfına sırayla denk düşen bir "tinsel durumları" vardır. Bu tanrılar bu aşamada takılıp kaldıkları için nihai kurtuluşa erişememiştir.

ile var ol mamayı birleştirir. Enstaz hali, gerçekliğin farklı hallerinin tek bir hal içinde yeniden bütünleştirilmesiyle –gerçekliğin özne-nesne diye ikiye bölünmesinden önceki, başlangıçtaki ikilik yokluğuyla farklılaşmamış dolulukla– eşdeğerlidir.

Bu en üstün yeniden bütünleşme durumu yalnızca ezeli belirsizliğe bir geri dönüş olarak değerlendirilirse, çok büyük bir hata yapılır. Bütün yazarların *bilinçüstü* Yoga hallerine verdiği önem, nihai yeniden bütünleşmenin, az çok derin bir "vecd" içinde değil de, *bu* doğrultuda gerçekleştiğini gösteriyor. Başka bir deyişle *samādhi* yoluyla başlangıçtaki ikilik yokluğunun yeniden sağlanması, gerçekliğin özne-nesne olarak ikiye bölünmesinden önceki duruma göre şu yeni unsuru getiriyor: Birliğin ve yüce mutluluğun *bilgisi*. "Kökene dönüş" vardır, ama şu farkla ki "hayattayken kurtulan" kişi, ilk duruma *özgürlük* ve *aşkın bilinç* boyutlarıyla zenginleşmiş olarak kavuşur. Benzersiz ve aykırı varoluş halini yerleştirdikten sonra ezeli tamlıkla yeniden bütünleşir. Bu hal, kozmosun hiçbir yerinde bulunmayan, ne hayat düzeylerinde, ne "mitolojik tanrısallık" (tanrılar) düzeylerinde görülen, yalnızca mutlak Varlık'ta (Brahman) var olan *özgürlük bilincidir*.

Bu ideal –özgürlüğün bilinçli olarak fethedilmesi– ilk bakışta saçma ve korkunç denecek kertede yararsız bir olguya –yani dünya vardır, insan vardır ve insanın dünyadaki varoluşu kesintisiz bir yanılsama ve acı dizisidir olgusuna Hint düşüncesinin getirdiği bir gerekçelendirme olarak görülebilir: çünkü insan kurtulurken özgürlüğün tinsel boyutunu kurmakta ve onu kozmosa ve hayata, yani hüzünlü bir koşullandırma içindeki kör varoluş biçimleri içine "sokmaktadır."

Bununla birlikte mutlak özgürlük hayatın ve insan kişiliğinin mutlak reddi pahasına fethedilmişti. Böylesine kökten bir red, *nirvāṇa*'ya erişmek için Budha'yı gerektiriyordu. Ama bu aşırı ve dışlayıcı çözümler Hint dinsel dehasının kaynaklarını tüketemezdi. İleride göreceğimiz gibi, *Bhagavad Gītā* kurtuluşu, dünyadan o kadar da el etek çekmeden sağlayacak bir başka yöntem önermektedir (§ 193-194).

§ 135. Hindistan'ın Hindulaştırılması ve yerel unsurların entegrasyonu konusunda bkz. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et Liberté* (1954), s. 120 vd., 377 vd. (kaynakça); J. Gonda, *Les religions de l'Inde*, c. I (Paris, 1962), s. 236 vd., 268 (kaynakça).

Hinduizmin tarihi ve morfolojisi üzerine oldukça zengin bir külliyat vardır. En yararlı eserleri sayalım: L. Renou ve Jean Filliozat, *L'Inde Classique*, c. I (1947), s. 381-667; L. Renou, *L'Hindouisme* ("Que sais-je?" dizisi, 1951); J. Gonda, *Les religions de l'Inde*, c. I, s. 257-421; Anne-Marie Esnoul, "L'Hindouisme", (*Histoire des Religions* içinde, H.-C. Puech'in yönetiminde, c. I, 1970, s. 996-1104); aynı yazar, *L'Hindouisme* (antoloji, 1973).

Ayrıca bkz. J. E. Carpenter, *Theism in Medieval India* (Londra, 1926, belgeleri açısından değerlidir); J. Gonda, *Aspects of Early Viṣṇuism* (Utrecht, 1954); aynı yazar, *Change and Continuity in Indian Religion* (Lahey, 1964); aynı yazar, *Viṣṇuism and Śivaism. A Comparison* (Londra, 1970); Arthur L. Herman, *The Problem of Evil and Indian Thought* (Delhi-Varanasi-Patna, 1976), s. 146 vd.; Stella Kramrisch, "The Indian Great Goddess", *HR* 14, 1975, s. 235-265 (özellikle s. 258 vd.: erdişi ve tanrıça), 263 vd. (Devî); J. C. Heestermann, "Brahmin, Ritual and Renouncer", *Wiener Zeitschrift zur Kunde des Süd- und Ostasien*, 11, 1964, s. 1-37; V. S. Agrawala, *Śiva Mahādeva, The Great God* (Benares, 1966); Madeleine Biardeau, *Clefs pour la pensée hindoue* (Paris, 1972); Wendell Charles Beane, *Myth, Cult and Symbols in Śakta Hinduism. A Study of the Indian Mother Goddess* (Leiden, 1977), özellikle s. 42 vd., 228 vd.; Wendy Doniger O'Flaherty, *Asceticism and Eroticism in the Mythology of Śiva* (Londra, 1973).

Ayrıca bkz. bö. XXIV'ün kaynakçaları, § 191-194.

Şivacılığın ve Vişnuculuğun farklı evrelerini XXXI ve XXXII. bölümlerde anlatacağız (c. III).

§ 136. "Acıdan kurtulmak" özlemi hakkında bkz. Eliade, *Le Yoga*, s. 27 vd.

Tutsaklık ve bağlardan kurtulma hakkındaki Hint simgeselliğiyle Gnostik mitolojinin bazı yönleri arasındaki benzerlikler üzerine bkz. Eliade, *Aspects du mythe* (1963), s. 142 vd. ("Bellek ve Unutma Mitolojisi").

§ 137. Vedacı düşüncelerin Upanişadlar'da sürmesi hakkında, krş. F. Edgerton, "The Upanishads: What Do They Seek, and Why?", *JAOS* 49, 1929, s. 97-121, özellikle s. 100 vd.

Hint dinindeki süreklilik genel sorunu J. Gonda, *Continuity and Change*'de işlenmiştir (bkz. özellikle s. 38 vd., 315 vd.).

Ananda K. Coomaraswamy, Hint metafiziğinin "geleneksel" (yani tarihsel koşullardan bağımsız) niteliğini birçok kez gün ışığına çıkarmıştır. Krş. *Selected Papers*, I-II (yay. haz. Roger Lipsey, Princeton, 1977).

§ 138. Sistemleştirme öncesi dönemin Vedānta'sı hakkında bkz. S. N. Dasgupta ve S. Radhakrishnan'ın Hint felsefesi tarihlerinin ilgili bölümleri; H. von Glasenapp, *La philosophie indi*

enne (A.-M. Esnoul'un çevirisi, 1951), s. 126 vd. William Beidler, *The Vision of Self in Early Vedānta* (Delhi, Patna, Benares, 1975), özellikle s. 104 vd., 227 vd.

Orta dönem Upanişadlar'ındaki "bedensel" ("ölümlü") ve "bedensiz" ("ölümsüz") Brahman paradoksunu incelemiş (§ 82), ayrıca bu metafizik spekülasyonun mitolojik öncüllerini hatırlatmıştık (§ 68). Sāmkhya felsefesinde de zıtların birliğine yönelen benzer bir eğilim ve özellikle de kozmik maddeyi (*prakṛti*) ruhun (*puruṣa*) kurtuluşuna yardım etmeye sürükleyen "erekbilimsel bir içgüdü" fark edilmektedir, krş. § 140. Gerçekliğin bütüncüllüğü veya Mutlak Varlık olarak Brahman'ın ayırt edici niteliğini oluşturan zıtların birliğinin birçok mitte, özellikle de insanlık haline ilişkin mitlerde de ifade edildiğini ekleyelim. Örneğin kötülüğün tezahürleri (iblisler, canavarlar vb.) bizzat Tanrı'nın bedeninden (öncelikle de dışkılarından) çıkar, başka bir deyişle kötülük, tıpkı iyilik gibi, tanrısal kökenlidir. Tanrısallığın ayrılmaz bir parçasıdır. Krş. W. D. O'Flaherty'nin alıntılayıp yorumladığı Brahmana ve Purana metinleri, *The Origins of Evil in Hindu Mythology* (Berkeley, 1976), s. 139 vd. Bu motifin başka mitolojilerde de bulgulandığını eklemekte yarar var. Şeytan veya Ölüm, Yaratıcının balgamından veya dışkısından ya da gölgesinden doğar, krş. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis Khan*, s. 87 vd. (Bulgar efsanesi), 87 (Mordva efsanesi), 101 (Vogul efsanesi).

§ 139. Sāmkhya metinleri ve onların yorumlarına ilişkin kaynakça, *Le Yoga. Immortalité et Liberté* adlı eserimizde kayıtlıdır, s. 361-364. Buna şu çalışmalar eklenebilir: Corrado Pensa (çev.), *Īśvarakṛṣṇa. Sāmkhya Kārikā con il commento di Gaudapāda* (Torino, 1960); Anne-Marie Esnoul (çev.), *Les strophes de Sāmkhya* (*Sāmkhya Kārikā*), Gaudapāda'nın yorumuyla birlikte Sanskritçe metin ve notlanmış çevirisi (Paris, 1964).

Eleştirel kaynakça için, krş. *Le Yoga*, s. 364. Eklenecek eserler:

J. A. B. van Buitenen, "Studies in Sāmkhya," *JAOS* 80 (1956), s. 153-157; 81 (1957), s. 15-25, 88-107; Pulinbihari Chakravarti, *Origin and Development of the Sāmkhya System of Thought* (Kalküta, 1952); Gerald James Larson, *Classical Sāmkhya. An Interpretation of Its History and Meaning* (Delhi-Varanasi-Patna, 1969). Larson'un eseri Richard Garbe'dan S. Radhakrishnan'a kadar Sāmkhya felsefesi yorumlarının eleştirel bir değerlendirmesini de içerir (s. 7-76).

Upanişadlar'daki Sāmkhya düşünceleri hakkında bkz. Eliade, *Le Yoga*, s. 227 vd.; E. H. Johnston, "Some Sāmkhya and Yoga Conceptions of the Śvetāśvatara Upanishad," *JRAS*, 1930, s. 855-878; aynı yazar, *Early Sāmkhya* (Londra, 1937); J. A. B. van Buitenen, "Studies in Sāmkhya," özellikle s. 88 vd., 100 vd.; Larson, *Classical Sāmkhya*, s. 99 vd.

Puruṣa'nın ("Benlik") ontolojik yapısı hakkında, bkz. *Le Yoga*, s. 27 vd.; Larson, *a.g.y.*, s. 181 vd.

Daha önce gördüğümüz gibi "gnosis"in (*vidyā, jñāna*) neredeyse büyüsel gücü Upanişadlar'da bıkıp usanmadan yüceltilir (krş. c. I, § 80). Nitekim yalnızca ve yalnızca metafizik (içrek, batıni) bilgi sayesinde *ṛṣi*'ler bilgisizliği (*avidyā*) yok eder ve kurtuluşa erer; yani insanlık durumunu aşmayı başarırlar. Bilginin neredeyse büyüsel nitelikteki bu gücü bir yandan ritüellerin harekete geçirdiği güçlere ve diğer yandan da çile ya da Yoga uygulamalarıyla elde edilen "mucizevi güçlere" benzetilebilir (krş. § 76 vd.). Sāmkhya bu belirli noktada Veda ve Upanişad

geleneklerinin bir uzantısıdır. F. Edgerton Upanişadlar'da bilginin "büyüsel" niteliğini çok yerinde bir yaklaşımla vurgulamıştır, krş. *The Beginnings of Indian Philosophy* (Londra, 1965), s. 22 vd. Ayrıca bkz. Corrado Pensa, "Some Internal and Comparative Problems in the Field of Indian Religions" (*Problems and Methods of the History of Religions* içinde, Leiden, 1971, s. 102-122), s. 114 vd.

Sāmkhya türünde meditasyonu şu eserimde çözümlemiştir: *Strukturen yogischer Meditation* (Viyana, 1977), s. 17-56.

§ 140. Maddenin (*prakrti*) halleri ve "gelişimi" hakkında, bkz. *Le Yoga*, s. 30 vd.

Dünyanın ortaya çıkışına ilişkin olarak Sāmkhya ile Yoga arasındaki farkı belirtmekte yarar var. Yogaya göre, dünya ruhun gerçek yapısının bilgisizliği yüzünden oluırken (krş. *Yoga Sūtra*, II, 23-24), Sāmkhya yazarları maddenin (*prakrti*) geçirdiği evrimin (*parināma*) "puruşa'nın yararını düşünen" bir "erekbilimsel içgüdü" tarafından harekete geçirildiği kanısındadır (*Sāmkhya Karikā*, 31, 42 vb. krş. *Le Yoga*, s. 34 vd.). Sāmkhya felsefesinin *puruşa/prakrti* dualizmini aşmaya yönelik bu çabası Upanişadlar'daki, özellikle de orta dönem Upanişadlar'ındaki (*Katha*, *Śvetāśvatara*, *Maitri*) Brahman'ın "ruhsal" ve "maddesel", "mutlak" ve "göreli" vb iki hali üzerine yapılan spekülasyonlara benzetilebilir; krş. § 82. Ayrıca bkz. C. Pensa, "Some Internal and Comparative Problems", s. 109 vd.

§ 141. Bkz. *Le Yoga*, s. 42 vd, 100 ve devamında alıntılanan ve yorumlanan metinler.

§ 142. Yoga uygulamaları, bunların kökeni ve tarihi hakkında, krş. Eliade, *Le Yoga*, s. 57-108 (özerklik kazanma teknikleri), 109-148 (Yoga ve Brahmancılık), 149-167 (Yoga ve Hinduizm). Patancali ve klasik Yoga metinleri üzerine, krş. a.g.y., s. 364-366. Bkz. a.g.y., s. 366: Yoga üzerine 1954'e kadar çıkmış eserlerin listesi. Bunların en önemlilerini sayalım: S. N. Dasgupta, *A Study of Patanjali* (Kalküta, 1920); aynı yazar, *Yoga as Philosophy and Religion* (Londra, 1924); aynı yazar, *Yoga Philosophy in Relation to Other Systems of Indian Thought* (Kalküta, 1930); J. W. Hauer, *Die Anfänge der Yoga-Praxis* (Stuttgart, 1922); aynı yazar, *Der Yoga als Heilweg* (Stuttgart, 1932); aynı yazar, *Der Yoga. Ein Indischer Weg zum Selbst* (Stuttgart, 1958); Alain Daniélou, *Yoga: The Method of Reintegration* (Londra, 1949); Jacques Masui, *Yoga, Science de l'homme intégral* (Jacques Masui yönetiminde yayımlanmış metinler ve incelemeler, Paris, 1953); P. Masson-Oursel, *Le Yoga* (Paris, 1954); T. Brosse, *Etudes experimentales des techniques du Yoga* (girişinde J. Filliozat'nın bir incelemesi de yer almaktadır, "La nature du yoga dans sa tradition", Paris, 1963); Jean Varenne, *Le Yoga et la tradition hindoue* (Paris, 1973).

Yoga Sūtra'lar, Vyāsa ve Vācaspatimiśra'nın yorumlarıyla birlikte, J. H. Woods tarafından çevrilmiştir: *The Yoga-System of Patanjali* (Cambridge, Mass., 1914). Jean Varenne *Huit Upanishads du yoga*'yı [Sekiz Yoga Upanişadı] çevirmiştir (Paris, 1971). Yoga-darśana Upanişad çevirisi *Le Yoga et la tradition hindoue* kitabı içinde yayımlanmıştır (s. 232-255).

Yoga Sūtra'lar, dört bölüm veya kitaptan (*pāda*) oluşur. Elli bir özdeyiş (*sūtra*) içeren birinci kitap, "Yoga enstazı üzerine"dir (*samādhipāda*, Samādhi kitabı); elli beş özdeyiş içeren ikincisine

sādhanapāda ("idrak kitabı") denir, elli beş *sūtra*'lık üçüncü bölüm "harika güçleri" (*vibhūti*) işler. Dördüncü ve en son bölüm olan *kaivalyapada* (*kaivalya*: tecrit) ise yalnızca otuzdört *sūtra*'dan oluşur ve büyük olasılıkla daha geç döneme ait bir ektir.

Patancali'nin tarihi ne olursa olsun (MÖ II. yüzyıl veya MS III. hatta V. yüzyıl) *Yoga Sūtra*'ların yazarının sergilediği çile ve meditasyon teknikleri hiç kuşkusuz hatırı sayılır eskilikte dir; bunlar ne onun ne de çağının keşiflendir; ondan yüzyıllar önce sınanmış tekniklerdir. Zaten *Yoga Sūtra*ların özgün metni de yeni "felsefi durumlar"a uyarlanmak amacıyla birçok kez elden geçirilmiş olabilir. Çok sayıda yazar bu temel metin üzerinde fikir yürütmüş ve onu yorumlamıştır. Bildiğimiz ilk eser Vyāsa'nın *Yoga Bhāşya*'sıdır (VI.-VII. yüzyıllar). Vācaspatimiśra *Tatvavaisāradi* adlı eserinde bu yoruma ayrıca notlar düşmüştür. Bu iki metin *Yoga Sūtra*'ların anlaşılmasına yapılmış en önemli katkılar arasında yer alır. Krş. Eliade, *Patanjali et le Yoga* (Paris, 1962), s. 10 vd.

§ 143. Yoga teknikleri üzerine, bkz. *Le Yoga*, s. 57, 108; *Patanjali et le Yoga*, s. 53-101; J. Varenne, *Le Yoga et la tradition hindoue*, s. 114-150.

"Frenlemeler" (*yama*) ile bedensel ve psişik "disiplinler" (*niyama*) hakkında bkz. Eliade, *Le Yoga*, s. 58 vd; Varenne, *a.g.y.*, s. 121 vd; Corrado Pensa, "On the Purification Concept in Indian Tradition with Special Regard to Yoga" (*East and West*, özel sayı, 19, 1969, s. 1-35), özellikle s. 11 vd.

Yoga duruşları (*āsana*) ve soluma disiplini (*prānāyāma*) üzerine bkz. *Le Yoga*, s. 62-73, 374; *Patanjali et le Yoga*, s. 5-70; Varenne, *a.g.y.*, s. 126-133.

Yoga "yoğunlaşması" (*dhārana*) ve "meditasyon" (*dhyāna*) üzerine krş. *Le Yoga*, s. 75-82, 374-375; Varenne, *a.g.y.*, s. 141 vd; Gerhard Oberhammer, "*Strukturen yogischer Meditation*," *Verl. der Österr. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse*, 322 (Viyana, 1977), s. 71 vd, 135 vd.

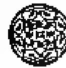
§ 144. Klasik Yogada İśvara'nın rolü üzerine, krş. Dasgupta, *Yoga as Philosophy and Religion*, s. 85 vd; Eliade, *Le Yoga*, s. 83 vd. Rig Veda, Sāma Veda ve Yajur Veda'da bulunmayan İśvara'dan Atharva Veda'da altı kez söz edilir. Ama İśvara, asıl en eski Upanişadlar'da ve *Bhagavad Gītā*'da kurtuluş peşindeki herkesin amacı olarak ortaya çıkar. krş. J. Gonda, *Change and Continuity in Indian Religion* (Lahey, 1965), s. 139 vd (Atharva Veda'da İśvara), 144 vd (Upanişadlar ve *Bhagavad Gītā*'da), 158 vd (felsefede ve klasik Yogada İśvara).

§ 145. *Siddhi*'ler veya "mucizevi güçler" hakkında, bkz. S. Lindquist, *Die Methoden des Yoga* (Lund, 1932), s. 169-182; aynı yazar, *Siddhi und Abhinnā. Eine Studie über die klassischen Wunder des Yoga* (Uppsala, 1935); J. W. Hauer, *Der Yoga*, s. 326 vd; *Le Yoga*, s. 94 vd, 375 (kaynakça); A. Janaček, "The Methodical Principle in Yoga According to Patanjali's Yogasūtra," *ArOr* 19, 1951, s. 514-567, özellikle s. 551 vd; C. Pensa, "On the Purification Concept in Indian Tradition," s. 6 vd, 16 vd.

Samadahi hakkında, krş. *Le Yoga*, s. 100 vd; Hauer, *Der Yoga*, s. 336 vd; Varenne, *Le Yoga*, s. 169 vd; Oberhammer, *Strukturen yogischer Meditation*, s. 135 vd.

Patancali'nin betimlediği şekliyle, "sekiz uzuvlu" Yoga dışında (yani "fren emeler"den *samādhi*'ye kadar alıştırmalar ve meditasyonlar dizisi), Hint geleneğinde bir de "altı uzuvlu Yoga" vardır (*şadanga-yoga*). Bu dizide, ilk üç "uzuv" (*yama, niyama, āsana*) eksiktir, ama Patancali geleneğinde bilinmeyen yeni bir "uzuv" ortaya çıkar: *Tarka* (tam karşılığı, "mantık yürütme"dir ama burada "en üstün bilgi" anlamında kullanılmaktadır. Bkz. A. Zigmund-Cerbu "The Şadangayoga," HR 3, 1963, s. 128-134; C. Pensa, "Osservazzioni e riferimenti per le studio dello *şadanga-yoga*," (*Istituto Orientale di Napoli Annali* 19, 1969, s. 521-528). "Altı uzuvlu" bu yoga sistemi geç dönem Budizmi ve Tantracılıkta önemli bir rol oynamıştır, krş. c. III. Bkz. Günter Grönbold, *Şadanga Yoga* (Açılış Konuşması, Münih, 1969), özellikle s. 118 vd. (*Kalācakra-Tantra*), 122 vd. (*Şadanga Yoga*'yı öğretmiş ünlü hocaların listesi).

§ 146. Nihai kurtuluş ve *cīvan-mukta*'lık ("yaşarken kurtulmuş") hali konusunda bkz. *Le Yoga*, s. 100 vd.; krş. Roger Godel, *Essai sur l'expérience libératrice* (Paris, 1951); Varenne, *Le Yoga*, s. 162-163: "Tanımları gereği 'iyilik ve kötülüğün ötesine geçmiş' bu insanüstü kişiler dünya değerlerini dikkate almak zorunda değildir. Onlara her şey mübahtır ve *samādhi*'yi gerçekleştirdiğini iddia eden (ya da buna içtenlikle inanan) çok sayıda yoginin yeryüzünde "kendi cennetlerinde gibi yaşamak" için bu durumdan yararlandığı anlaşılmaktadır. Davranışları artık neden-sonuç ilişkilerinin dışına çıktığı için metafizik açıdan bunu yapmaya hakları vardır. Davranışları nedenselliğe bağlı değildir, çünkü *cīvan mukta* tanımı gereği her türlü arzudan kurtulmuştur (çünkü tüm *vāsanā*'lar yok edilmiştir); davranışları herhangi bir sonuca da yol açmaz; çünkü kurtulmuş ruh artık *karman*'ın etkisinde değildir. O zaman böyle bir durumda her türlü davranış serbest olur ve bu nedenle *cīvan mukta*'nın mutlak yalnızlık halinde olduğu söylenir" (Varenne, s. 162).



XVIII. BÖLÜM

BUDHA VE ÇAĞDAŞLARI



147. Prens Siddhârta— Budizm, kurucusunun kendini ne tanrının bir peygamberi, ne de onun temsilcisi ilan ettiği, üstelik Tanrı-Yüce Varlık düşüncesini bile reddeden tek dindir. Ama o kendisinin "Uyanmış" (*budha*) olduğunu söyler ve bu noktadan hareketle ruhani rehber ve üstat olduğunu ileri sürer. Onun tebliği insanların kurtuluşunu amaçlar. Bu soteriyolojik çağrıyı bir "din" haline getiren ve tarihsel Siddhârta kişiliğini oldukça erken bir dönemde tanrısal bir Varlığa dönüştüren de, onun bu "kurtarıcılık" ünüdür. Budist din âlimlerinin teolojik spekulasyonlarına ve masalsılaştırma çabalarına, Budha'yı mitsel bir kişilik veya bir güneş simgesi olarak gören Avrupa kaynaklı kimi yorumlara karşın, bu kişiliğin tarihselliğini inkâr etmek için bir neden yoktur.

Araştırmacıların çoğu geleceğin Budha'sının büyük olasılıkla MÖ 558'in nisan-mayıs aylarında (veya bir diğer rivayete göre MÖ 567'de), Kapilavastu'da doğduğunu kabul etmektedir. Küçük bir kral olan Śuddhodana ile onun ilk eşi Mâyâ'nın oğluydu, onaltı yaşında evlendi, yirmidokuz yaşında saraydan ayrıldı, "yüce ve tam Uyanış"a MÖ 523'ün nisan veya mayısında (veya MÖ 532) erişti ve hayatının geri kalanında çağrısını yaydıktan sonra MÖ 478'in (veya MÖ 487) kasım ayında, 80 yaşında son nefesini verdi. Ama bu birkaç tarih ve ileride anlatacağımız bazı olaylar, Budha'nın –kendisine inananların anladığı şekliyle– yaşamöyküsünün tamamı değildir asla, çünkü gerçek kimliği –"Uyanmış Kişi"– bir kez kamuya açıklandıktan ve müritleri tarafından kabul edildikten sonra, hayatı dönüşmüş ve büyük kurtarıcılara özgü mitolojik boyutlar edinmişti. Gerçi bu "mitolojileştirme" süreci zamanla büyüdü, ama daha Üstat hayattayken de işlemeye başlamıştı. Ama bu *masalsı yaşamöyküsünü* dikkate almak gerekir, çünkü *gerek Budist teoloji ve mitolojide gerekse sofuluk edebiyatı ve plastik sanatlarda asıl yaratıcılık ondan kaynaklanmıştır.*

Bu nedenle geleceğin Budha'sının *bodhisattva*'nın ("Uyanmış varlık") henüz *tuşita*'lar göğünde bir tanrıyken, ana-babasını kendisinin seçtiği söylendi. Günahsız bir hamile kalış söz konusuydu, *bodhisattva* anasının sağ böğrüne bir fil veya altı aylık bir bebek biçiminde girmişti. (Eski versiyonlarda yalnızca annenin gördüğü düşten ve bu düşte bedenine giren filden söz edilir.) Hamilelik süreci de günah-

sızdı; çünkü *bodhisattva* ana rahminde değil, değerli taşlardan yapılma bir sandıktaydı. Doğum bir bahçede gerçekleşti: anne bir ağaca tutundu ve çocuk onun sağ böğründen çıktı.

Bodhisattva doğar doğmaz kuzeye dönüp yedi adım attı ve bir aslan gibi "kükreyip" haykırdı: "Ben dünyanın en yücesiyim, dünyanın en iyisiyim, dünyanın en yaşlısıyım; bu benim son doğuşum, artık benim için yeni varoluş olmayacak."[1] Demek ki bu doğum mitu, geleceğin Budha'sının doğar doğmaz kozmostan aşkın olduğunu ("dünyanın doruğu"na ulaşmıştır) ve zamanla mekânı hükümsüz kıldığını (çünkü "dünyanın en yaşlısı" ve "ilk doğanı"dır) bildirmektedir. Birçok mucize bu olayı müjdeler. *Bodhisattva* bir Brahman tapınağına götürülünce, tanrıların tasvirleri "yerlerinden kalkmış, *Bodhisattva*'nın ayaklarına kapanmış" ve "(onun onuruna) bir ilahi söylemişlerdi."[2] Babası çocuğa Siddharta ("Ulaşılmış Amaç") adını koyar. Kâhinler bedenini inceleyince, "Ulu Adam"ın (*mahāpuruşa*) 32 asal ve 80 ikincil işaretini tanıyıp, onun bir Evrensel Hükümdar (*cakravartin*) veya bir Budha olacağını açıklarlar. Yaşlı bir *rişi* olan Asita, Himalayalar'ın doruklarından Kapılavastu'ya kadar uçarak yeni doğan bebeği görmek ister, onu kucağına alır ve onun Budha olacağını anlayınca ağlamaya başlar, çünkü kendisinin, Asita'nın ömrünün onun peşinden gitmeye yetmeyeceğini bilmektedir.

Doğumdan yedi gün sonra Māyā ölür ve *tuşita* göğünde tanrı olarak yeniden doğar. Yedi yıl boyunca çocuğu teyzesi büyütür. Daha sonra her Hintli prensin aldığı türden bir eğitimden geçer ve gerek ilimlerde, gerekse beden eğitiminde kendini gösterir. Onaltı yaşındayken komşu ülkelerden iki prenses, Gopā ve Yaśodharā ile evlenir. Onüç yıl sonra Yaśodharā ona bir oğul verir: Rāhula. Budist çile geleneğinin hiç hoşlanmadığı bu ayrıntılar muhtemelen gerçektir. Zaten Rāhula'nın doğumundan kısa bir süre sonra, Siddhārta saraydan kaçar ve böylelikle ancak bir oğul veya torun sahibi olduktan sonra dünyadan el etek çekmeye izin veren Hint töresine de uyar.

Bu Büyük Ayrılış çevresinde, eksiksiz bir senaryo kurgulanmıştır. En eski metinlere göre, Budha, müritlerine yaşlılık, hastalık ve ölüm üzerinde düşüne düşüne yaşam sevincini yitirdiğini ve insanlığı bu üç kötülükten kurtarmaya karar verdiğini açıklamıştır. Efsanede olay daha da dramatik bir biçimde sunulur. Kâhinlerin uyardığı Śuddhodana, genç prensi sarayında ve koruluğunda tecrit etmeyi başarır.

---

[1] *Majjhima Nikāya*, III, s. 123. Yedi adım simgeselliği hakkında krş. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, s. 149 vd.

[2] *Lalita Vistara*, s. 118 vd. A. Foucher, *La vie du Bouddha*, s. 55 vd.

Ama tanrılar babanın planını boşa çıkarır ve koruluğa çıkan Siddhârta ilk gün bir asaya yaslanan çökmüş bir ihtiyarla, ertesi gün "zayıflamış, morarmış, ateşler içinde yanan bir hasta"yla, üçüncü gün ise mezarlığa götürülen bir ölüyle karşılaşır. Arabacısı ona hastalıktan, yaşlılıktan ve ölümden kimsenin kaçamayacağını açıklar. Sonunda, bahçeye son çıkışında prens dilenen, sakin ve dingin bir ermiş görür ve insanlık halinin sefaletlerine dinin derman olabileceğini kanıtlayan bu görüntü onu teselli eder.

148. Büyük Ayrılış— Tanrılar, dünyadan vazgeçme kararını güçlendirmek için, gecenin ortasında Siddhârta'yı uyandırıp uyuyan eşlerinin çıplak ve tatsız bedenlerini seyretmesini sağlarlar. O zaman seyisi Çandaka'yı çağırır, atına biner ve tanrıların uyuttuğu kentin güneydoğu kapısından çıkar. Kapilavastu'dan on fersah kadar uzaklaşınca durur, kılıcıyla saçlarını keser, giysilerini değiştirip avcı kılığına girer ve Çandaka'yı atıyla birlikte saraya geri gönderir. Durduğunda oraya kadar kendisine eşlik eden tanrılar grubunu da başından savmıştır. Artık Budha'nın efsanevi yaşamöyküsünde tanrılar hiçbir rol oynamayacak, amacına hiçbir doğaüstü yardım almadan kendi olanaklarıyla ulaşacaktır.

Gotama adını (ailesinin Śakya kabilesi içindeki adı) alıp gezgin bir çileci olur ve Vaiśâlî'ye (Pali dilinde Vesâlî) yönelir. Orada Brahmancı bir ustat olan Arâda Kalama bir tür klasik çağ öncesi Sâmkhya öğretmektedir. Bu öğretiyi çok çabuk beller, fakat onu yetersiz bulduğu için Arâda'yı terk edip Magadha'nın başkenti Râcagrha-ya gider. Genç çileciden çok etkilenen kral Bimbisâra, ona krallığının yarısını teklif eder, ama Gotama bu baştan çıkarıcı öneriyi reddeder ve bir diğer ustadın, Udraka-nın öğrencisi olur. Udraka'nın öğrettiği yoga tekniklerinde de aynı kolaylıkla ustalaşır, ama tatmin olmayarak onu da terk eder ve peşinde beş müridiyle Gayâ'ya yönelir. Felsefe ve yoga konularındaki çıraklığı bir yıl sürmüştür.

Gayâ yakınında, sakin bir inziva yeri bulup yerleşir ve altı yıl boyunca nefsine en ağır eziyetleri çektirir. Günde bir darı tanesiyle beslenmeyi başarır, ama daha sonra mutlak bir oruca girmeye karar verir; hareketsiz, neredeyse iskelete dönmüş bedeniyle sonunda toza toprağa karışacak hale gelir. Bu amansız çilelerin ardından Śakyamuni ("Śakya'ların çilecisi") unvanını alır. Nefs eziyetinin en uç sınırına ulaştığında ve içinde yaşam gücünun yalnızca binde biri kaldığında, çilenin bir kurtuluş aracı olamayacağını anlar ve orucuna son verme kararını alır. Hindistan'ın her yerinde *tapas*'ın sahip olduğu büyük saygınlık düşünülürse, geçtiği deneyim yararsız sayılamazdı. Geleceğin Budha'sı felsefeye (Sâmkhya) ve Yoga'ya hâkim olduğunu

açıklayabilirdi dünyayı terk etmeden önce de prenslik hayatının bütün zevklerini tatmıştı. İnsan deneyimlerinin sonsuz çeşitliliğini oluşturan kültürün, aşkın ve gücün büyük mutlulukları ve hayal kırıklıklarından gezgin bir dindarın yoksulluğuna, yoginin vecdine ve murakabesine* çilecinin inziva ve riyazetine kadar hiçbir şey ona yabancı değildi artık

Gotama dindar bir kadının kendisine sunduğu pirinç lapasını kabul edince, buna canları çok sıkılan beş müridi onu terk edip, Benares'e Varanasi) gittiler Bedeni bu gıdayla mucizevi bir biçimde kendini onaran Sakyamuni bir ormana yöneldi bir incir ağacını (*aśvattha, Ficus religiosa*) seçti ve onun dibine oturdu, "uyanış"ı elde etmeden oradan kalkmamaya karar vermişti. Ama Sakyamuni meditasyona dalmadan önce, Māra'nın, "Ölüm"ün saldırısına uğradı, çünkü bu büyük tanrı onun doğumların, ölümlerin ve yeniden doğumların ezeli ve ebedi döngüsünü durdurarak çok yaklaştığı selameti kendi krallığını sona erdireceğini anlamıştı Korkunç bir iblisler, hayaletler ve canavarlar ordusu saldırıya geçti, ama Sakyamuni'nin önceki sevapları ve "dost canlısı mizacı" (*maitri*) çevresinde bir koruma alanı oluşturdu ve bu saldırı karşısında hiç sarsılmadı

O zaman Māra bir zamanlar yaptığı gönüllü bir fedakârlık sayesinde kazandığı sevaplar nedeniyle, ağacın altındaki yerin kendisine ait olduğunu iddia etti Sakyamuni de daha önceki varoluşlarında sevaplar biriktirmişti ama hiçbir tanığı olmadığı için, "bütün varlıkların tarafsız anası"nı yardımına çağırdı ve Budist ikonografide klasikleşmiş bir hareketle sağ eliyle toprağa dokundu O zaman Toprak yarı beline kadar kendini gösterdi ve Sakyamuni'nin sözlerine kefil oldu Ama Māra, yani Ölüm aynı zamanda Kāma, yani Eros'tur —rivayetinde Hayat Ruhu dur— ve *bodhisattva*'nın dünyaya sunmaya hazırlandığı selamet aynı zamanda hayatı da tehdit etmektedir O zaman sayısız kadın, çilecinin çevresini sardı ve çıplak bedenleriyle, çeşitli cilvelerle onu baştan çıkarmaya çalıştılar ama bu çaba boşunaydı Yenilen Māra gün batımından önce geri çekildi[3]

149. "Uyanış". Yasanın Vaaz Edilmesi— Māra'nın saldırısına ve yoldan çıkarma çabasına ilişkin bu mitoloji Sakyamuni'nin mutlak ahlaki saflığını ilan etmektedir. O zaman bütün tinsel güçlerini merkezi soruna yoğunlaştırabilir Acıdan kurtuluş Birinci gecek, uykusuz seyrinde meditasyonun dört aşamasını dolaşır ve "tanrısal

---

* Dikkati belli bir noktaya toplama -yn

[3] Bununla birlikte Māra geri dönülmez bir yenilgiye uğramamıştır ve uzak bir gelecekte o da Budha'nın inançlarını kabul edip kurtulacaktır

gözü" (§ 158) sayesinde dünyaların bütününü ve onların sonsuz geleceğini, yanı *karman*'ın yönettiği korkunç doğumlar, ölümler ve yeniden bedenlenmeler (reenkarnasyon) döngüsünü kavrar. İkinci gecekı uykusuz seyrinde daha önceki sayısız varoluşunu gözden geçirir ve birkaç kısacık an içinde ötekilerin sonsuz varoluşlarını görür. Üçüncü geceki seyri *bodhi*'yi "Uyanış"ı oluşturur: çünkü doğumlar ve yeniden doğumların cehennemî döngüsüne olanak veren yasayı, "karşılıklı bağımlılık içindeki onıki üretim" yasası adı verilen yasayı (§ 157) anlar ve aynı zamanda bu "üretimler"i durdurmak için gerekli koşulları keşfeder. Artık dört Soylu Gerçeğe sahiptir. Gün doğarken, o artık *Budha*, "Uyanmış"tır.

Budha, "Uyanış alanı"nda yedi hafta kalır. Rivayetlerin naklettiği mucizevi olaylar içinde Māra'nın son yoldan çıkarma girişimini akılda tutalım. Kutlu Kişi'nin (Budha) keşfettiği selamet öğretisini tebliğ etmeden hemen *parinirvāna*'ya girmesini önerir. Ama Budha, ancak eğitimli ve iyi örgütlenmiş bir cemaat oluşturduktan sonra oraya gireceğini söyler. Bununla birlikte Budha kısa bir süre sonra, böylesine güç bir öğretiyi yaymaya gerçekten değip değmeyeceğini kendine sorar. Kararında ısrar etmesini sağlayan, Brahmā'nın müdahalesi ve özellikle de kurtarılabilecek belli sayıda insan bulunduğu konusundaki kesin kanısıdır. Benares'e yönelir ve "tanrısal göz"üyle kendisini terk etmiş beş müridini fark eder. Onları bugünkü Sarnāth'ın yerinde olan bir manastırda bulur ve kendisinin Budha olduğunu açıklar. Acı, acının kökeni, acının durdurulması ve acının kesilmesine giden yol hakkındaki dört Soylu Gerçeği onlara anlatır (§ 156).

Bu ilk açıklama, "Yasa (*dharma*) çarkının döndürülmesi söylevi"dir. Beş mürit onun dinini kabul eder ve "aziz" (*arhat*) olur. Kısa bir süre sonra Benares'li bir sarrafın oğlu da yeni dine geçer ve onu ailenin diğer üyeleri izler. Cemaatin (*samgha*) mevcudu hızla 60 keşişe yükselir ve Budha onları ülkenin çeşitli yerlerinde tek başlarına vaazlar vermeye gönderir. Kendisi ise Uruvilva'ya yönelir ve orada bir dizi mucize sayesinde özellikle tanrı Agni'ye tapan brahmanlara, üç Kaśyapa biradere öğretisini kabul ettirmeyi başarır. Daha sonra Budha, Kaśyapa'nın 1000 müridine seslenir. Onlara bütün evrenin tutku ateşleriyle tutuştuğunu gösterir, onlar da öğretiyi kabul edip, hepsi *arhat* olur.

O andan itibaren yeni dini kabul edenlerin sayısı çoğalır. Rācagrha'da, Magadha'nın genç kralı Bimbisara, Budha'ya ve cemaatine bir manastır bağışlar. Yine Racagrha'da Budha önde gelen iki din adamına, Śāriputra ile Maudgalāyana'ya ve çileci Mahākāśyapa'ya öğretisini kabul ettirir. Her üçü de Budizmin tarihinde hatırı sayılır bir rol oynayacaktır. Bir süre sonra Kutlu Kişi babasının çağrısına boyun

eğer ve büyük bir keşiş topluluğuyla birlikte Kapılavastu'ya gider. Bu ziyaret, birçok dramatik olaya ve masalsı mucizelere sahne olur. Budha babasına ve birçok akrabasına yeni öğretiyi kabul ettirmeyi başarır. Bu akrabaların içinde kuzenleri ruhbandan olmayan baş müridi Ānanda ve yakında ona rakip olacak Devadatta da vardır.

Budha Kapılavastu'da fazla zaman yitirmez. Rācagrha'ya döner, Śrāvastī ve Vaiśālī'yi ziyaret eder ve çeşitli görkemli intisaplar birbirini izler. Babasının ağır hasta olduğunu öğrenince, yeniden onun yanına gider ve onu azizlik mertebesine yükseltir. Dul kalan kraliçe, üvey oğlundan kendisini de cemaatine kabul etmesini ister. Budha bunu reddeder, ama kraliçe hepsi rahibe olmak isteyen prenseslerden oluşan bir maiyetle onu Vaiśālī'ye kadar yaya olarak izler. Ānanda da kraliçeyi savunur ve sonunda Budha rahibelere keşişlerden daha katı kurallar koyduktan sonra onu kabul eder. Ama bu istenmeden alınmış bir karardır ve aslında 1000 yıl sürecek Yasanın, kadınlar kabul edildiği için yalnızca 500 yıl ayakta kalacağını açıklar.

Bazı müritlerinin gerçekleştirdiği mucizelerin ardından, Budha "mucizevi güçler"in sergilenmesine karşı çıkar (§ 159). Bununla birlikte rakipleri olan "altı ustad"a karşı mücadelesinde en büyük mucizelerden birini bizzat gerçekleştirmek zorunda kalır. Kimi zaman yerden devasa bir mango ağacı çıkarır, kimi zaman gökkuşağının üstünde doğudan batıya gezinir veya kendi imgesini havada sonsuza dek çoğaltır ya da İndra'nın göğünde annesine öğüt vermek için üç ay kalır. Ama bu masalsı anlatılar ilk rivayetlerin içinde yer almaz, o nedenle "mucizevi güçler"in (*siddhi*'ler) yasaklanması ve insanları dine ikna etme yöntemi olarak "hikmete" (*prajnā*) verilen önem, muhtemelen Budha'nın özgün öğretisinin parçalarıdır.[4]

Tahmin edilebileceği gibi, Budha'nın başarılarını kıskanan rakip ustatlar, iğrenç iftiralarla onu gözden düşürmeye uğraşır, ama bu çabaları boşunadır. Keşişler arasındaki sıradan kavgalar ise daha tehlikelidir. Uyanıştan dokuz yıl sonra manastır kurallarının bir ayrıntısı hakkında Kauśāmbī'de patlak veren kavga bunlara örnek gösterilebilir (heladaki taharetlenme ibriğini kullandıktan sonra yeniden doldurmak gerekip gerekmediği söz konusudur). Ustat hasımları yatıştırmaya çalışır, ama kendisinden bu tür işlerle uğraşmaması rica edilir ve o da Kauśāmbī'-

[4] Yine de yaşamöyküsü yazarları sık sık Budha'nın havadaki yolculuklarından söz eder.

den ayrılır.[5] Çok öfkelenen ve ruhbandan olmayan müritler de Kutlu Kişi'nin ayrılmasına yol açan keşişlere bağışları keser ve inatçı kavgacılar teslim olmak zorunda kalır.

150. Devadatta'nın Mezhep Ayrılığı. Budizme Son Geçişler. Budha *Parinirvāna*'ya Giriyor— Kaynaklar Budha'nın kariyerinin orta dönemi hakkında çok belirsiz bilgiler veriyor. Yağmur mevsiminde Budha kentlere yakın *vihāra*'larda (manastır) vaaz vermeyi sürdürüyordu. Yılın geri kalanında, yanında en yakın müritleriyle İyi Yasayı vaaz ederek ülkeyi dolaşıyordu. Yaklaşık olarak MÖ 509'da, yirmi yaşındaki oğlu Rāhula son keşiş oldu. Bununla birlikte yaşamöykülerinde bazı görkemli Budizme geçiş öyküleri anlatılır, örneğin bilmece sorucu Yakşa diye biri, meşhur bir haydut veya Bengalı zengin bir tüccar Budist olmuştu; demek ki Üstad'ın unu vaaz verdiği yörenin sınırlarını çok aşmıştır.

Budha 72 yaşına gelince (MÖ 486), kıskanç kuzeni Devadatta, cemaatin yönetimini kendisine bırakmasını istedi. Bu isteği reddedilince Devadatta önce kiralık katiller tutarak, sonra da bir kayanın veya tehlikeli bir filin ayaklarının altında ezdirerek onu öldürmeye çalıştı. Devadatta bir grup keşişle birlikte daha radikal bir çile vaaz ederek din içinde ayrılığa yol açmıştı –ama Śāriputra ve Maudgalāyana yoldan çıkanları geri döndürmeyi başardı ve birçok kaynağın belirttiğine göre, Devadatta, cehennem tarafından canlı canlı yutuldu. Kutlu Kişi'nin son yılları korkunç olaylar, bu arada da kabilesi Śākyaların uğradığı yıkım ve Śāriputra ile Maudgalāyana'nın ölümleriyle karardı.

Yaklaşık olarak MÖ 478'in yağmur mevsiminde Budha, yanında Ānanda ile birlikte "Bambular Köyü"ne (Venugrāma) yerleşti ve orada çok ağır bir dizanteriye yakalandı. Krizi atlatıl, Ānanda, "Kutlu Kişi'nin Cemaat konusunda talimatlarını bırakmadan son nefesini vermeyeceğinden" ötürü çok sevindi. Ama Budha, kendisinin bütün Yasayı öğrettiğini, bazı üstatların yaptığı gibi hiçbir gerçeği gizli tutmadığını söyleyerek yanıtladı onu, o artık "bunak bir ihtiyar" olmuş, hayatın sonuna gelmişti ve bundan böyle müritleri yardım için Yasaya başvurmak zorundaydı.

Bununla birlikte bazı kaynaklarda[6] bu anlatılana anlamlı bir bölüm eklenir: Vaiśālī'ye dönen Budha, kutsal Cāpala ormanında dinlenir ve Ānanda'nın önünde üç

---

[5] Bu anlamlı bir olaydır: manastır töresinin karşıt yönde birçok örnek bulunmakla birlikte mutlaka Budha tarafından düzenlenmediğini göstermektedir. krş. J. Filliozat, *L'Inde classique*, II, s. 485.

kez bu yerin hoşluğunu ve "Hindistan kıtası"nın çeşitlilik içindeki güzelliğini över kendisine rica edilirse Budha'nın varlığının "kozmik bir dönem boyunca veya kozmik bir dönemin geri kalanı boyunca sürüp gidebileceğini" ekler. Ama Ānanda her seferinde sessizliğini korur ve Üstat ondan uzaklaşmasını ister. O zaman Māra yanına yaklaşır ve *saṃgha* (cemaat) sağlam bir şekilde oluşunca *parinirvāṇa*'ya girme sözünü hatırlatır. Kutlu Kişi, "Kaygılanma ey Kötü, artık beklemene gerek kalmadı" diye yanıt verir. Geri kalan ömründen vazgeçer ve o anda yer sarsılır. Ānanda üstadına bu beklenmedik olayın nedenini sorar ve neler olup bittiğini öğrenince kozmik dönemin sonuna kadar hayatta kalması için yalvarır. Ama Budha Māra'ya verdiği sözden vazgeçemez. "Bu senin hatan Ānanda. Eğer sen yazgısı önceden belli olana bunu rica etseydin ey Ānanda, o birinci ve ikinci talebini reddedecek, ama üçüncü seferinde isteğini yerine getirecekti. Demek ki bunlar senin hatan, ey Ānanda."[7]

O zaman müridinden Vaiśālī'de bulunan keşişleri toplamasını ister ve kısa bir-den Pāpā'ya gider. Orada demirci Cunda onları akşam yemeğine davet eder; sofrada bir "domuz yahnısı", domuz etinden veya domuzların çok düşkün olduğu bir tür mantardan yapılan bir yemek vardır. Bu yemek kanlı dizanteriye yol açar. Budha'nın henüz ve güçlükle iyileştiği hastalık anlaşılan nüksetmiştir. Yine de Malla'ların başkenti olan Kuśinagara'ya doğru yola çıkar. Zahmetli bir yürüyüşün ardından bitkin düşen Budha bir korulukta, iki ağacın arasında yüzünü batıya, başını kuzeye verip sağ tarafına uzanır, sol bacağını sağ bacağının üzerine uzatır. Ānanda hıçkırıklara boğulur, ama ölmek üzere olan onu teselli eder: "Yeter Ānanda, kendine eziyet etmeyi ve sızlanmayı kes. Doğmuş olanın ölmeyeceğini mi sanıyorsun? Kesinlikle olanaksız bir şey bu."[8] Daha sonra herkesin önünde Ānanda'nın bağlılığını över ve ona azizlik mertebesine çıkacağı güvencesi verir.

Ānanda'nın haber saldığı Malla'lar, büyük bir kalabalık halinde Kutlu Kişi'nin çevresinde toplanmıştır. Budha bir din adamı olan Subhadra'yı kendi inancına ikna

---

[6] *Divyā Avadāna*, s. 200 vd. (E. Burnouf tarafından çevrilmiştir, *Introduction*, s. 74 vd.) ve Windisch'in incelediği diğer metinler, *Māra und Buddha*, s. 33 vd. Ayrıca krş. Foucher, s. 303 vd.

[7] *Mahāparinibbāna Sutta*, III, 40; çev. Foucher, s. 303. Ānanda'nın o ümitsiz dalgınlığı bölümü kuşkusuz Budha'nın ölümünü açıklamak için uydurulmuştu, çünkü Budha nasıl doğumunun koşullarını belirlemişse varoluşunu da sonsuza dek uzatabilirdi. Bunu yapmaması kendi hatası değildi. Yine de ne efsane, ne de Budist cemaat Ānanda'yı lekeledi, bu durum, din savunması amacıyla araya katılmış bir bölümün söz konusu olduğunu kanıtlıyor.

[8] *Mahāparinibbāna Sutta*, V, 14

ettikten sonra müminlerini çağırtarak, onlara Yasa ve Disiplin hakkında hâlâ bir kuşkuları kalıp kalmadığını sorar. Hepsi sessiz kalır. O zaman Budha son sözlerini söyler: "Size sesleniyorum ey dilenci keşişler: Yok olmak şeylerin yasasıdır; sakın çabalarınızı gevşetmeyin!" Nihayet üçüncü ve sonuncu uykusuz gecede meditasyonun dört aşamasını da kateder ve son nefesini verir. Kārttika dolunay gecesidir; tarih, MÖ 478'in (veya bir başka rivayete göre 487'nin) kasım ayıdır.

Sanki bu kadar insanî bir ölümü dengelemek ister gibi, Budha'nın cenaze töreni birçok efsaneye yol açmıştır. Malla'lar çok sayıda kumaşa sarılmış ve bir zeytinyağı teknesi'nin içine konmuş ölüyü yedi gün boyunca müzik ve danslarla onurlandırır, çünkü ona yapılan cenaze töreni bir *cakravartin* olan kral için düzenlenen cenaze töreniyle aynıdır. Kokulu dallardan yapılmış odun yığınının üzerinde yakılmadan önce, ceset Kuśinagara'da dolaştırılacaktır. Ama odun yığını, üstadıyla aynı yolu sekiz gün lük bir mesafeyle takip eden mürit Mahākāśyapa'nın gelişinden önce tutuşturulamaz. Mahākāśyapa cemaatin birinci önderi olduğu için, en azından Kutlu Kişi yakılırken orada bulunması gerekmektedir. Nitekim efsaneye göre, büyük müridinin alnını sürüp tapınabilmesi için Budha'nın ayakları tabuttan dışarı çıkar. O zaman odun yığını kendiliğinden alev alır. Kutlu Kişi kendi bölgelerinde öldüğü için kemiklerini Malla'lar alır. Bununla birlikte komşu halklar da *stūpa*'lar dikmek için kendi paylarını ister. Malla'lar bunu önce reddeder, ama onlara karşı bir koalisyon oluşturulacağı tehdidi üzerine kemiklerin sekize bölünmesini kabul ederler. Kutsal emanetler, küllerin konduğu kavanoz ve kömürleşmiş odunlar üzerine *stūpa*'lar dikilir.

151. Dinsel Ortam. Gezgin Çileciler— MÖ VI. yüzyılın başına doğru, Hindistan'ın Ganj çevresi çok zengin bir dinsel ve felsefi etkinlik dönemi yaşadı. Bu dönem haklı olarak aynı çağda Yunanistan'da görülen tinsel gelişimle karşılaştırılmıştır. Brahmancı gelenekleri izleyen din adamlarının ve gizemcilerin yanı sıra, sayısız *śramana* ("çaba harcayanlar"; Pali dilinde *samana*) grubu, içlerinde yoginlere, büyücülere, diyalektikçilere ("sofistler"), hatta Cārvaka'ların ve Lokāyata'ların habercisi materyalistlere ve nihilistlere rastlanan gezgin çileciler (*parivrājaka*) vardı. Bazı gezgin çileci tipleri Vedalar çağına ve Veda sonrası döneme dek dayanıyordu. İçlerinden çoğu hakkında, isimleri dışında fazla bir şey bilmiyoruz. Öğretilerine, Budist metinlerde ve Cayna metinlerinde bölük pörçük bir biçimde değinilmektedir; üstelik hem Caynacıların hem de Budistlerin saldırdığı bu öğretiler çoğu zaman bozulmuş ve gülünçleştirilmiş bir halde sunulmaktadır.

Bununla birlikte bütün bu *śramana*lar hem insanın varoluşundan, hem de Brahmancı ritüellerde örtük olarak bulunan öğretiden tiksinti duyarak, muhtemelen dünyadan el etek çekmişti. *Śramana*'ların anlayıp hâkim olmaya çalıştığı, ruh göçleri (tenasüh) mekanizması ve onların gizemli itici gücü olan eylemdi (*karman*). Aşırı çileden para-Yogacı esrimeye veya maddenin ampirik çözümlemesine, en karışık metafiziğe, orji uygulamalarına, mantık dışı bir nihilizme veya bayağı materyalizme kadar uzanan çok sayıda ve çeşitli araçlar kullanıyorlardı. Seçilen yollar kısmen *karman* gereğince ruhgöçünü yaşamaya mahkûm edilmiş taşıyıcıya verilen değere bağlıydı. Psişik ölümlü bir organizma mı, yoksa yok edilemez, ölümsüz bir "Benlik" mi söz konusuydu? İlk Upanişadlar da özünde aynı sorunu gündeme getirmişti (§ 80) ve bu sorun Hint düşüncesinin hep merkezinde yer alacaktı.

Budist metinler ve Cayna metinleri kimi zaman bazı din adamlarının ismini vermeden yalnızca öğretilerini belirtir. Örneğin *Brahmacala Sutta* uzun bir öğretiler kataloğu sunar: "Bazıları, benliğin (*atta*, Sanskritçede *ātman*) ve dünyanın ezeli ve ebedi olduğunu ileri sürerek, psişik bir disiplinle (Yogada bu disiplin *samādhi*'yle zaten mevcuttur) önceki varoluşların hatırlanması gibi doğaüstü güçler edinerek, zamanın geçmiş döngüleri üzerine spekülasyon yapar. Bazıları kimi zaman ezeli ve ebedi oluşu, kimi zaman da ezeli ve ebedi olmayışı ileri sürer, örneğin ezeli ve ebedi Brahman'ın karşısına onun kalıcı olmayan yaratımlarını koyar. Bazıları benliği bedenle özdeşleştirir ve bu nedenle benliği kalıcı olmayan bir olgu kabul eder. Bazıları dünyanın sonsuzluğunu, bazıları ise sonluluğunu kabul eder. ... Agnostikler bütün sorulardan kaçınır. Bazılarının kanısına göre, benlik ve dünya nedensiz üretilmiştir. Bir diğer grup, bedenin dağılmasından sonra benliğin başına neler geleceğini tasarlayarak, gelecek döngüler üzerine spekülasyon yapar. Bu benlik bilinçli, hatta bir biçim sahibi olabilir veya hem biçimle hem biçim yokluğuyla ilgisiz, yani biçim alanına yabancı olabilir, sonlu veya sonsuz olabilir, mutsuz duygular hissedebilir. Ya da bilinçsizdir veya ne bilinçli ne bilinçsizdir ve onun hakkındaki her şey inkâr edilir vb."[9] Suçlanan bazı öğretiler çeşitli Budist okullar tarafından yeniden ele alınıp geliştirileceği için bu katalog çok değerlidir.

Sahipleri belli olmayan bu öğretiler dışında, kaynaklarda bazı mezheplerin adları da korunmuştur. Biraz ileride bunların en önemlileri üzerinde duracağız: Başlıca üstadı Makkhali Gośāla olan Ācīvika'lar ve Nigrantha'lar ("Yersiz"ler), yani Mahāvīra'nın müritleri olan Caynalar. Gotama'nın üstatları, Ārāda Kālāma ve Rud-

[9] Özetleyen J. Filliozat, *L'Inde classique*, II, s. 512.

rakaya gelince, Budha onları zekâ ve Yoga yoğunlaşması gücü alanlarında geride bıraksa da, onun meditasyon yöntemi üzerinde hatırı sayılır bir etkileri olmuştu

Ayrıca *Sāmannaphala Sutta*,[10] Budha'ya rakip altı ustadın adlarını sayar Her biri hakkında, "cemaat önderi meşhur bir 'mezhep kurucusu'" bir aziz gibi saygı gösterilen, kalabalıkların taptığı yaşı ilerlemiş bir kişi olduğu söylenir Pūrana Kassapa, herhalde eylemin değeri olmadığını vaaz etmiştir, Acita Keśakambala, Carvâka larınkine yakın bir materyalizmi öğretiyordu Pakudha Kaccāyana'nın öğretisinde yedi ezeli ve ebedi "beden" (*kāya*, yanı toprağın, suyun, ateşin, rüzgârın zevkin, zahmetin ve hayatın "beden"leri) ve Sancaya'nınkinde muhtemelen kuşkuculuk söz konusuydu, çünkü her türlü tartışmayı ustaca başından savıyordu Diğer iki ustat, Makkhali Gośāla ve Nigantha Nātaputta, yani Mahāvīra'dır, bu sonuncusu Budha'nın çağdaşları içinde en önemli dinsel kişilik olmasına karşın, Budist kaynaklarda ondan neredeyse hiç söz edilmez

Birçok *sutta*da *paribbācaka*'larla karşılaşmalar nakledilir, ama metinler muhatapların öğreti ve törelerinden çok, Kutlu Kişi'nin yanıtlarına ışık tutar Örneğin Budha onları kendi çilelerinden kibre kapılmakla, başkalarını küçümsemekle amaçlarına ulaştıklarını sanıp bununla tatmin olmakla, marifetlerini abartmakla vb suçlar[11] Gerçek *samana* veya brahmanın ayırt edici niteliğinin asla dış görünüş çile veya fiziksel eziyet değil, iç disiplin, merhamet, nefs hâkimiyeti ruhun batıl inançlardan ve istenç dışı kendiliğindenlikten özgürleşmek olduğunu açıklar[12]

152. Mahāvīra ve "Dünya'nın Kurtarıcıları" — Mahavira ile çağdaş olmasına, aynı bölgelerde dolaşıp aynı çevrelere girip çıkmasına karşın, Budha onunla hiç karşılaşmadı En güçlü ve en özgün rakibiyle karşılaşmaktan kaçınma kararının nedenleri bilinmiyor Mahāvīra, Budha'nın rakipleri içinde günümüzde bile hâlâ yaşayan bir dinsel cemaat örgütlemeyi başaran tek kişiydi İki üstadın kariyerleri ve tinsel yönelişleri arasında bazı benzerlikler fark edilmektedir Her ikisi de askeri aristokratlar kastındandır (*kşatriya*) ve daha ilk Upanişadlar'da da rastlanan aynı anti-Brahmancı eğilimi sergilemektedirler her ikisi de tam bir "sapkın"dır çünkü yüce bir tanrının varlığını ve Vedalar'ın vahiy niteliğini reddeder ve kurbanların gereksizliğini açıklayıp acımasızlığını kınarlar Ama diğer yandan mizaçları açısından birbirlerinden ayrılırlar ve sonuçta öğretileri de uzlaşmaz niteliktedir

---

[10] *Digha*, I 47 vd

[11] *Udumbarikā Sihanāda Sutta Digha*, I.I, 43 vd Rhys Davids, *Dialogues of the Budha*, III, 39 vd

[12] *Kassapa-Sihanāda Sutta* (*Digha*, I 169 vd, *Dialogues*, I 234 vd

Caynacılık, Budizmden farklı olarak, Mahāvīra'nın tebliğiyle başlamamıştır. Mahāvīra, mucizevi bir dizi Tīrthamkara'nın (tam karşılığı "geçit yapanlar", başka bir deyişle "yol açıcılar, selamet habercileri") sonuncusuydu.[13] Bunlardan ilki olan Ṛṣabha veya Ādīśvara ("ezeli üstat") önce prens sonra çileci olarak milyarlarca yıl yaşamış, sonra Kailāsa tepesinde nirvānaya ulaşmıştı. Diğer 21 Tīrthamkara'nın efsanevi yaşamöyküleri aynı kalıba uygundur ve zaten bu kalıp da Mahāvīra'nın hayatının bir modele dönüştürülmesinden başka bir şey değildir. Hepsi başlangıçta prenstir, dünyadan el etek çekip dinsel bir cemaat kurarlar. 23. Tīrthamkara olan Pārśva'nın belli bir tarihselliğinin bulunduğu konusunda fikir birliğine varılmıştır. Benaresli bir kralın oğlu olan Pārśva, 30 yaşında dünyayı terk etmiş, mutlak ilme erişmiş ve sekiz cemaat kurduktan sonra yüz yaşını aşmışken bir dağın üzerinde Mahāvīra'dan 250 yıl önce son nefesini vermiştir. Günümüzde bile Cayna tapımı ve mitolojisi içinde Pārśva'nın sıradışı bir yeri vardır.

Mahāvīra soylu bir kabilenin şefi olan Siddhārta ile, Magadha'nın egemen ailelerinin akrabası Triśalā'nın oğluydu. Ama efsane onun doğumunu "Dünyanın Kurtarıcıları"nın geleneksel Kutlu Doğum çerçevesine yerleştirir. 24. ve sonuncu Tīrthamkara olacak kişi, Pārśva'nın kurduğu cemaatlerin öğretisini ve ahlaki mükemmelliğini geri getirmek üzere yeryüzüne inmeye karar verir. Bir brahmanın eşi olan Devānanda'nın bağrında canlanır, ama tanrılar embriyonu bir Magadha prensesinin rahmine taşır. Bir dizi kehanet düşü her iki anneye de bir kurtarıcı-*cakravartin*'in doğumunu müjdeler. Ve tıpkı Budha ile Zerdüşt için olduğu gibi, onun doğduğu gece de büyük bir ışıkla aydınlanır.

Çocuğa Vardhamāna (Başarılı) adı verilir ve o da Budha gibi prenslik hayatını tanır, soylu bir genç kızla evlenir ve bir çocuğu olur. Ama 30 yaşındayken anne-babası ölür ve ağabeyinden izin aldıktan sonra Vardhamāna bütün malını mülkünü dağıtır, dünyadan el etek çeker ve sırtına gezgin çileci giysisini geçirir. Onüç ay sonunda giysiden de vazgeçer ve onu Pārśva'nın aktardığı gelenekten ayıran ilk yenilik budur. Çıplak ("üzerine boşluğu giyerek") onüç yıl boyunca kendini en katı çileciliğe ve meditasyona verir. Sonunda uzun mücāhedelerin ve iki buçuk günlük bir zikrin ardından, bir yaz gecesi bir *śāla* ağacının altında, bir nehrin kıyısında "mutlak ilme" erişir. Böylece bir *cina* ("fatih") olur ve ileride müritleri Caynalar adını alacaktır, ama ona özellikle Mahāvīra, "büyük kahraman" denir. Otuz yıl boyunca gezgin hayatını sürdürür, Ganj vadisinin Magadha, Anga ve Videha bölgelerinde öğretisini yayar. Mahāvīra da muson yağmurları mevsiminde, diğer

[13] Ama Budistler de oldukça erken bir dönemde, hatırı sayılır bir Budha dizisi kabul etti.

bütün din adamları gibi, bir kentin yakınına yerleşir. 72 yaşında Pāvā'da (bugünkü Patna yakınında) ölür. "*Nirvāna*'ya giriş" tarihi hâlâ tartışmalıdır: bazılarına göre MÖ 468, Jacobi ve Schubrig'e göre MÖ 477'dir. Ama her halü kârda bu tarih, Budha'nın *nirvāna*sından birkaç yıl önceye rastlar.

153. Cayna Öğretileri ve Uygulamaları— Mahāvīra'nın kişiliği hakkında aşağı yukarı hiçbir şey bilinmiyor. Doğumunu ve hayatının bazı bölümlerini yücelten mitoloji, tıpkı Budha'nın etrafında şekillendirilmiş olan gibi, geleneksel Hindistan mitolojisidir. Cayna yasası MÖ IV-III. yüzyıllarda kitaplaştırılmıştı, ama bazı bölümleri çok daha eskidir ve belki de doğrudan üstadın ağzından çıkmış ifadeleri de içermektedir. Mahāvīra'nın öğretisinin ayırt edici niteliği doğanın yapılarına duyulan ilgi ve gerek tasniflere, gerekse sayılara karşı tutkusudur. Onun sistemini sayının yönettiği bile söylenebilmiştir (Schubrig). Nitekim, üç bilinç ve beş doğru bilgi türünden, yedi ilke veya kategoriden, beş beden türünden, ruhun değerli ya da değersiz olduğunu gösteren altı boya veya renkten (*leśya*), sekiz "karman maddesi" türünden, ondört tinsel vasıf aşamasından vb söz edilir. Diğer yandan Mahāvīra, müritlerine sürekli çıplaklık ve sayısız yasağı şart koşan katı çilecılığıyle, hem Budha'dan hem de Pārśva'dan ayrılır.

Mahāvīra, tanrıların değil, Tanrı'nın varlığını inkâr eder. Tanrılar belli bir mutluluğa sahiptir, ama ölümsüz değillerdir. Kozmosun ve hayatın başı yoktur, sonu da olmayacaktır. Kozmik döngüler sonsuza dek yinelenir. Ruhların sayısı da sonsuzdur. Kurtulmuş ruh dışındaki her şey *karman*'ın yönetimindedir. Caynacılığın arkaik yapısını öne çıkaran ayırt edici bir özelliği, panpsişizmidir. Buna göre dünyada var olan her şeyin, yalnızca hayvanların değil, bitkilerin, taşların, su damlalarının vb de bir ruhu vardır. Hayata saygı birinci ve en önemli Cayna buyruğu olduğu için bu panpsişizm inancı, sayısız güçlük yaratır. Bu nedenle mikroskobik hayvancıkları bilmeden öldürmesin diye keşiş yürürken önünü süpürmek zorundadır ve güneş battıktan sonra dışarı çıkması yasaktır.

Panpsişizm kabulüne dayanan ve hayata mutlak saygıyı vaaz eden bir öğretinin, insan hayatına hiç değer vermemesi ve oruç yoluyla intiharı en yüce örnek diye göstermesi bir çelişki olarak algılanabilir. Hayata, yani dünyadaki üç tür içinde var olan her şeye saygı, insan varoluşunu yeniden kutsallaştırmayı ya da en azından ona bir dinsel mana kazandırmayı asla başaramaz. Upanişadlar'la dışa vurulan kötümserliği ve hayatı inkârı paylaşan Caynacılık, ancak tinsel ve kozmik ötesi bir mutluluk tasarımlar (ayrıca bkz. daha ilerde § 190). Nitekim "karman

maddesi"nden kurtulan ruh, "bir ok gibi" evrenin doruğuna doğru fırlar; orada bir tür Empyrios'ta* benzerleriyle buluşur ve iletişim kurar: saf tinsel, hatta tanrısal bir cemaat oluşturur. Bazı irfani okulları (§ 228) ve önemli farklılıklarla birlikte klasik Sāmkhya ve Yoga'yı (§ 139 vd) hatırlatan bir kötümserlik ve kozmik olmayan "ruhçuluk" söz konusudur.

Karman belirleyici bir rol oynar, çünkü ruha bağlanan ve onu göç etmeye zorlayan psikolojik-bedensel bir organizma türü olan *karman* maddesini yaratır. Kurtuluş (*mokşa*) madde ile her türlü temas kesilerek, yani daha önceden özümsenmiş *karman reddedilerek* ve her türlü yeni karman etkilenmesi *durdurularak* sağlanır. Tahmin edilebileceği gibi, kurtuluş, bir çile ve zikirle hayatını taçlandıran Yoga türünde bir dizi meditasyon ve yoğunlaşmayla elde edilir.[14] Doğal olarak kurtuluşu yalnızca keşişler ve rahibeler umut edebilir. Ama manastır yolu, sağlığının yerinde olması koşuluyla, sekiz yaşına gelmiş her çocuğa açıktır. Birkaç yıllık öğrenimin ardından çırak bir üstat tarafından ergin edilir ve beş dilekte bulunur: Her hayatı korumak, doğruyu söylemek, hiçbir mal sahibi olmamak ve yeni hiçbir mal edinmemek, bakir kalmak. Kabul ediliş sırasında ona bir bağış çanağı, önündeki yolu süpürmesi için kısa bir süpürge, konuşurken ağzını örttüğü (muhtemelen böcekleri yutmamak için) küçük bir muslin parçası verilir. Keşişlerin ve rahibelerin dört ay süren muson yağmurları mevsimi dışındaki gezgin hayatı her noktasında Mahāvīra'nın hayatına öykünür.

Rivayete göre, Mahāvīra öldüğünde ruhbandan olmayan geniş bir cemaat dışında 14.000 keşiş ve 36.000 rahibe vardı. Rakamlar muhtemelen abartılıdır ama asıl şaşırtıcı olan, müritler ve ruhban dışı cemaat içindeki kadınların sayısındaki fazlalıktır. Bazı Cayna ustatlarının keşişler gibi çıplak kalmalarına izin verilmediği için rahibelerin kurtuluşa erişemeyeceğini düşündükleri de dikkate alınırsa, bu durum iyice şaşırtıcıdır. Ama en eski rivayetler de rahibe ve ruhbandan olmayan kadınların yüksek sayısını doğrulamaktadır. Mahāvīra'nın özellikle kendi benzerlerine, soylu ve askeri aristokrasi üyelerine seslendiği tahmin edilmektedir. Bu çevrelere ait kadınların, kökleri en eski Hint maneviyatına uzanan Mahāvīra öğretisinde, Brahmancı ortodoksluğun onlara kapadığı bir dinsel yol buldukları varsayılabilir.

---

* Gökyüzünün, tanrıların oturduğu en yüksek katı için.

[14] Bazı teknikler, daha sonra Patancali'nin saptayacağı klasik Yoga geleneğiyle tam bir uyum içindedir (§ 143). Örneğin yoğunlaşma (*dhyāna*) psikolojik-zihinsel etkinliği "bir tek nokta"ya toplamaktır.

154. Ācīvika'lar ve "Kader"in Her Şeye Yeten Gücü – Budha, Maskarın (Makkhali) Gosāla'yı en tehlikeli rakibi olarak görüyordu. Yıllarca Mahāvīra'nın müridi ve yol arkadaşı olan Gosāla, çile deneyiminden geçti, mucizevi güçler elde etti ve Ācīvika'ların önderi oldu. Budist ve Caynacı yazılarda korunmuş bazı yaşamöyküsü göndermelerine göre, Gosāla güçlü bir büyücüydü. "Büyülü ateş"iyle bir müridini öldürmüştü, yine de Mahāvīra ile girdiği bir büyü karşılaşması sonrasında onun lanetiyle öldü (muhtemelen MÖ 485-484 arasında).

Ācīvika teriminin etimolojisi aydınlatılamamıştır. Budistlerin ve Caynaların saldırısına uğrayan Ācīvika'ların öğreti ve uygulamalarının bulunup yeniden oluşturulması pek kolay değildir. Rakiplerinin kitaplarında bulunan birkaç alıntı dışında, onların yasalarından bugüne hiçbir şey kalmamıştır. Ama oldukça eski Budizmden ve Caynacılıktan birçok kuşak geriye uzanan bir hareketin söz konusu olduğu bilinmektedir.

Gosāla'yı diğer bütün çağdaşlarından ayıran, katı kadercılığıydı. Çağrısının özü, "insan çabası hiçbir sonuç vermez" düşüncesiydi. Ve sisteminin temel taşı bir tek sözcükle özetlenirdi: *niyati*, "kader", "mukadderat". Budist bir metne göre, Gosāla "varlıkların bozulmasının, çürümesinin bir nedeni, bir gerekçesi olmadığı" inancındaydı. "Varlıkların temizliğinin de nedeni yoktur, varlıklar nedensiz veya gerekçesiz olarak arınır. İnsanın kendisinin yaptığı eylem, ötekinin yaptığı eylem, insan eylemi yoktur, güç yoktur ..., enerji yoktur ... insan gücü yoktur ... insan cesareti yoktur. Bütün varlıklar, bütün bireyler, bütün yaratıklar, bütün canlı şeyler istençsiz, güçsüz, enerjisizdir: onlar kaderin, olağanlıkların, kendi hallerinin çabasıyla evrim gösterir."[15] Başka bir deyişle, Gosāla bütün Hindistan'a yayılmış *karman* öğretisini reddeder. Ona göre her varlık 8 400 000 eondan (*mahākalpa*) geçerek döngüsünü tamamlamak zorundaydı ve sonunda kurtuluş kendiliğinden, hiçbir çaba harcamadan geliyordu. Budha bu kusursuz determinizmi çok zalimce buluyordu ve bu nedenle çağdaşları içinde en çok Makkhali Gosāla'ya saldırdı. "Kader" (*niyati*) öğretisini en tehlikeli öğreti olarak kabul ediyordu.

Makkhali Gosāla, Hint düşüncesi ufkunda özgün bir yer işgal eder. Belirlenimci anlayışı onu doğal görüngüleri ve hayatın yasalarını incelemeye götürüyordu.[16] Ācīvika'lar, Mahāvīra ve Makkhali Gosāla'nın ortaya çıkışından daha eski bir töre

[15] *Sāmannaphalasutta*, 54, çev. L. Renou.

[16] Varlıkları duyu sayılarına göre sınıflandırmayı önerdi, bitkisel hayatın dönemselliği üzerine kesin gözlemlere dayanarak doğanın bağrındaki dönüşümlere ilişkin bir öğreti taslağı hazırladı (*parināmavāda*).

uyarınca çırılçıplak dolaşıyorlardı. Bütün gezgin çileciler gibi yemeklerini dileniyor ve çok katı beslenme kurallarına uyuyorlardı, birçoğu açlıktan ölmeye katlanarak hayatına son veriyordu. Tarikata giriş arkaik nitelikteydi. Aday kızgın bir nesneyi tutarak ellerini yakmak zorundaydı, boğazına kadar yere gömülüyor ve saçları tel tel yolunuyordu. Ama Âcîvika'ların tinsel teknikleri ile ilişkin elimize hiçbir şey ulaşmamıştır. Onların da kendi çile gelenekleri ve meditasyon reçeteleri olduğunu varsaymak gerek, diğer gizemci okulların en yüksek gök katına benzetilebilecek bir tür *nirvâna*'yı ima eden bazı açıklamalar bunu düşündürmektedir.[7]

---

[7] MS X. yüzyıla doğru Âcîvika'lar da, bütün Hindistan gibi *bhakti*'yi benimsedi ve sonunda Vişnucu bir mezhebin, Pancaratra'ların içine karıştılar. Krş. A. L. Basham, *History and Doctrines of Ajîvikas*, s. 280 vd.

§ 147. Şakyamuni'nin yaşamöyküsü hakkındaki geniş kaynakça içindeki en önemli eserleri hatırlatalım: E. J. Thomas, *The Life of Budha as Legend and History* (Londra, 1927); A. Foucher, *La vie de Bouddha d'apres les textes et les monuments de l'Inde* (Paris, 1949); H. von Glasenapp, *Buddha. Geschichte und Legende* (Zürih, 1950). Rivayetlerin tarihsel değeri Ernst Waldschmidt tarafından çözümlenmiştir: "Die Ueberlieferung vom Lebensende des Buddha," (*Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-hist. Klasse*, 3. dizi, no. 29 ve 30, 1944, 1948); E. Lamotte, "La légende du Bouddha," RHR 134, 1947, s. 37-71; aynı yazar, *Histoire du Bouddhisme indien des origines à l'ère Śaka* (Louvain, 1958), s. 16 vd. André Bareau, "La légende de la jeunesse du Bouddha dans les Vinayapitaka anciens," *Oriens Extremus*, 9, 1962, s. 6-33; aynı yazar, *Recherches sur la biographie du Bouddha dans les Sūtrapitaka et les Vinayapitaka anciens*, I: *De la Quête de l'Eveil à la conversion de Śariputra et de Maudgalāyana* (Paris, 1963); II: *Les derniers mois, le parinirvāna et les funérailles* (Paris, 1970, Ecole Française d'Extrême Orient yayını); aynı yazar, "The Superhuman Personality of the Buddha and Its Symbolism in the Mahāparinirvānasūtra of the Dharmaguptaka," *Myths and Symbols: Studies in Honor of Mircea Eliade* (Chicago, 1969), s. 9-21; aynı yazar, "Le Parinirvāna du Bouddha et la naissance de la religion bouddhique," *BEFEO* 64, 1974, s. 275-299. Son yorumlar Frank E. Reynolds tarafından çözümlenmiştir: "The Many Lives of Buddha: A Study of Sacred Biography and Theravāda Tradition," Frank E. Reynolds ve Donald Capps (ed.), *The Biographical Process* içinde (Lahey, 1976), s. 37-61. XIX. yüzyılın ikinci yarısındaki ve XX. yüzyıl başındaki araştırmacılara –"mit-yönelimliler" (E. Senart, H. Kern, A. K. Coomaraswamy) ve "tarihsiciler" (H. Oldenberg, T. W. ve Caroline A. F. Rhys-Davids)– özgü yöntemsel yaklaşımları hatırlattıktan sonra, Reynolds iki perspektifi, "mit" ve "tarih" perspektiflerini bütünleştirmeyi amaçlayan yakın tarihli bazı yaklaşımları çözümlüyor.

Benjamin I. Schwartz, Budizmin ortaya çıkışına ve genelde selamet hareketlerine yönelik sosyolojik yorumların aldatıcı niteliğine haklı olarak dikkat çekmiştir: "Budizm gerçekten Prof. Thapar'ın ileri sürdüğü gibi, şehirdeki tüccar çevrelerde ortaya çıkmışsa, özellikle bir 'burjuva felsefesi' olarak üzerimizde bir etki bırakması zordur. Kendisi erken dönem Budizmin siyasi ve sosyal öğretisini vurgularken, Budizmin kalbinin orada olmadığı hissine sahiptir" bkz. "The Age of Transcendence," (*Wisdom, Revelation and Doubt: Perspectives on the First Millenium B.C.* içinde, *Daedalus*, İlkbahar 1975, s. 1-7), s. 4.

"Ulu İnsan" (*mahāpuruşa*) simgeselliği üzerine, bkz. A. K. Coomaraswamy, "The Budha's *cūḍā*, Hair, and *uşnişa*, Crown," *JRAS* 26, 1928, s. 815-840; Stella Kramrisch, "Emblems of the Universal Being," *Journal of Indian Society for Oriental Art* (Kalkuta), 3, 1935, s. 148-160; A. Wayman, "Contributions Regarding the Thirty-Two Characteristics of the Great Person," Liebenthal Festschrift, ed. K. Roy, *Sino-Indian Studies* 5, (Santiniketan, 1957), s. 243-260.

Meryem'in yaptığı doğumda da "Yedi Adım" izleği yine karşımıza çıkıyor, krş. James'in Ön-İncil'i, böl. VI ve Henri de Lubac'ın yorumu: *Aspects du Bouddhisme* (Paris, 1951), s. 126-127.

Bodhısattva'nın tapınağa takdimi, Sözde Matta'nın bir bölümüne (böl. XXIII) benzetilmiştir "Kutlu Meryem küçük çocukla birlikte (Mısır) tapınağına girince, tüm putlar yere devrildi." Ama iki anlatı birbirine zıt niteliktedir Mısır putları, İsa Mesih sahte tanrılara tapımı kaldırdığı için sonsuza dek devrilirken, Brahmancılığın tanrıları gelecekteki kurtarıcıya bir saygı işareti olarak secdeye varır; krş Foucher, *La vie du Bouddha*, s 55 vd

Lalita Vistara'da *ṛşi* Asita'nın başından geçenler uzun uzun anlatılır, s. 101 vd, krş Foucher, *a.g.y.*, s. 61-63'te söz konusu bölümün çevirisi, aynı eserde (s 358) ilgili ikonografi de nakledilir Asita'nın öngörüsü, çocuk İsa'yı kucağına alıp Tanrı'yı kutsayan yaşlı Şimon'un bölümüne benzetilmiştir ("çünkü senin sağladığın hazırladığım kurtuluşu gözlerimle gördüm," Luka, 2 30-32), bkz Foucher'nin yorumu, *a.g.y.*, s 63-64 Ayrıca bkz J Brinktrine, "Die buddhistische Asita-Erzählung als sog Parallele zum Darstellung Jesu im Tempel," *Zeitschrift für Missionswissenschaft and Religionswissenschaft* 38, 1954 s 132-134, F G W de Jong, "L'épisode d'Asita dans le Lalitavistara," *Asiatica Festschrift F Weller* (Leipzig 1954), s. 312 325, C Regamey, "Encore à propos du Lalitavistara et de l'épisode d'Asita," *Asiatische Studien*, 27, 1973, s 1-34

§ 148. Aydınlanma arayışı üzerine bkz Foucher, *La Vie du Bouddha*, s 112 vd

Maddeciler (Lokāyata) hakkında, bkz *Le Yoga*, s 366-367'deki kaynakça Şu eserler eklenebilir Debiprasad Chattopdhyaya, *Lokāyata A Study in Ancient Indian Materialism* (Yeni Delhi, 1959) Māra'nın Budha'yı yoldan çıkarma çabaları hakkında, bkz E Windisch, Māra *and Budha* (Leipzig, 1895) çok sayıda anlatıyı çevirmiştir (s 87 vd) krş *a.g.y.*, s 214 ve devamında, Şeytan'ın İsa'yı sınamasıyla (Luka 4 1 13) karşılaştırmalı çözümleme Māra hakkındaki Budist kaynaklar J Masson *La religion populaire dans le Canon bouddhique pāli* (Louvain, 1942), s. 103 113 ve E Lamotte *L'Enseignement de Vimalakīrti* (Louvain, 1962), s. 204-205, dipnot 121'de belirtilmiş ve yorumlanmıştır Ayrıca bkz J Przyluski, "La place de Māra dans la mythologie bouddhique," *JA* 210, 1927 s 115-123 A Wayman, "Studies in Yama and Māra," *IIJ* 3, 1959, s 44-73 112-131, T O Ling, *Buddhism and the Mythology of Evil* (Londra, 1962), J W Boyd, *Satan and Māra Christian and Buddhist Symbols of Evil* (Leiden 1975) Son olarak G Fussman bazı bölgelerde Māra'nın eski bir yüce tanrı olduğunu göstermiştir, krş "Pour une problématique nouvelle des religions indiennes anciennes" (*JA* 265, 1977 s 21-70), özellikle s 52 vd

§ 149. Aydınlanma üzerine kaynaklar için bkz Foucher *La vie du Bouddha*, s. 363-364 Uyanış ağacının karşılaştırmalı simgeselliği için, krş H de Lubac, *Aspects du Bouddhisme*, s. 55 vd "Tanrısal göz" (*divya-cakşu*) hakkında bkz Pali yasa metinlerine ve daha geç dönem kaynaklarına göndermeler için E Lamotte, *L'Enseignement de Vimalakīrti*, s 168 169 dipnot 57 Benares yeminı hakkında Pali dilindeki ve Sanskritçe kaynaklar Lamotte *Histoire*, I, s 28, dipnot 1'de sayılmıştır Budha'nın kullandığı "ip numarası" hakkında, krş Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne*, s. 200 vd "Harika güçler" (*siddhi*) ve bunların Budha tarafından yasaklanması konusunda, bkz *Le Yoga*, s. 181 vd ve daha ilerde § 159

Arhat'lar hakkında, krş. A. Bareau "Les controverses relatifs à la nature de l'Arhant dans le Bouddhisme ancien," *IIJ* 1, 1957, s. 241-250.

Cakravartin (= Evrensel Hükümdar) simgeselliği hakkında bkz. J. Auboyer "The Symbolism of Sovereignty in India According to Iconography," *India, Art and Letters* 12, 1938, s. 26-36. K. V. Soundara Rajan "The Chakravarti Concept and the Chakra (Wheel)," *Journal of Oriental Research* (Madras) 27, 1962, s. 85-90. Ayrıca bkz. A. J. Prince "The Concepts of Buddhahood in Earlier and Later Buddhism," *Journal of the Oriental Society of Australia* içinde, 7, 1970, s. 87-118.

Budizme ilk geçişler hakkında, bkz. A. Foucher, *La vie du Bouddha*, s. 211-240, 368-371. T. W. Rhys Davids ve Hermann Oldenburg'un çevirdiği (*Vinaya Texts*, I, Oxford, 1881) *Mahāvagga*'da, ilk Budist cemaatin (*samgha*) tarihi anlatılmıştır.

§ 150. Budha efsanesinin birbirini izleyen çeşitli halleri, Lamotte, *Histoire*, s. 718-756'da çözümlenmiştir. Ayrıca bkz. E. Waldschmidt'in daha yukarıda belirtilen incelemeleri, § 147. Devadatta'nın çıkardığı mezhep ayrılığı konusunda, bkz. A. M. Hocart, "Buddha and Devadatta," *Indian Antiquary*, 52, 1923, s. 267-272; 54, 1925, s. 98-99. E. Waldschmidt "Reste von Devadatta Episoden," *ZDMG* 123, 1964, s. 552 vd. B. Mukherjee, *Die Überlieferung von Devadatta, der Widersacher des Buddha, in den kanonischen Schriften* (Münih, 1966). E. Lamotte, "Le Buddha insulta-t-il Devadatta?" *BSOAS* 33, 1970, s. 107-115.

Budha'nın son yemeği hakkında bkz. A. Bareau "La nourriture offerte au Bouddha lors de son dernier repas," *Mélanges d'Indianisme ... Louis Renou* içinde (Paris, 1968), s. 61-71; krş. aynı yazar, "La transformation miraculeuse de la nourriture offerte au Bouddha par le Brahmane Kasibhāradvāja," *Études tibétaines dédiées à Marcelle Lalou* (Paris, 1971), s. 1-10.

Budha'nın cenaze töreni hakkında bkz. C. Vaudeville, "La légende de Sundara et les funérailles de Bouddha dans l'*Avadānasataka*," *BEFEO* 53, 1964, s. 71-91.

Budha'nın kutsal emanetleri hakkında, bkz. J. Przyluski "Le partage des reliques du Buddha," *Mélanges Chinois et Bouddhiques* 4, 1935-36, s. 341-367. B. C. Law "An Account of the Six Hair Relics of the Buddha (*Chakesadhātuvamsa*)," *Journal of Indian History*, 30, 1952, s. 193-204. E. Waldschmidt "Der Buddha preist die Verehrungswürdigkeit seines Reliquien," *Von Ceylon bis Turfan* adlı eserde yeniden yayımlanmıştır (Göttingen, 1967), s. 417-427.

§ 151. Budha'nın çağdaş çileciler ve din adamları hakkında, bkz. *Le Yoga*, s. 388-389'daki kaynakça. Şunları ekleyin: J. Filliozat, *L'Inde classique* II, s. 511-516. E. Lamotte, *Histoire*, I, s. 6 vd.

§ 152-153. Cayna metinlerinin en önemli çevirileri şunlardır: H. Jacobi, *Jaina Sūtras*, *SBE*, c. 22, 45 (Oxford, 1887). W. Schubring, *Worte Mahāviras* (Göttingen, 1926; *Quellen z. Religionsgeschichte*'in 14. cildi); aynı yazar, *Die Jainas* (Tübingen, 1927; *Religionsgeschichtliche Lesebuch*, fas. 7).

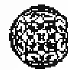
Kaynakça ve genel eserler: C. L. Jain, *Jaina Bibliography* (Kalkuta, 1945); L. Alsdorf, *Les études jaina. Etat présent et tâches futures* (Paris, 1965); Jozef Deleu, "Die Mythologie des Jainismus," *Wörterbuch der Mythologie* içinde, c. II, s. 207-284 (a.g.y., s. 212-213: Cayna yasaları). Toplu incelemeler: H. von Glasenapp, *Der Jainismus* (Berlin, 1925); A. Guérinot, *La religion djaina* (Paris, 1926); E. Leumann, *Buddha und Mahâvîra* (Munih, 1926); W. Schubring, *Die Lehre der Jainas nach den alten Quellen dargestellt* (= *Grundriss d. indo-arischen Philologie und Altertumskunde*, c. III, 7, Berlin, 1935); C. della Casa, *Il Giainismo* (Torino, 1962); C. Caillat, *Les expiations dans le rituel ancien des religieux jaina* (Paris, 1965); aynı yazar, "Le Jainisme" (*Histoire des Religions*, I, 1970, s. 1105-1145). Ayrıca bkz. § 190'daki kaynakçalar.

Cayna sanatının ve ikonografisinin asıl esin kaynağını Mahâvîra'nın (file "doğuşu" mitolojisi oluşturur; krş. W. N. Brown, *Miniatures Paintings of the Jaina Kalpasûtra* (Washington: Smithsonian Institution, 1934); T. N. Ramachandran, *Tiruparuttikunram and Its Temples* (Madras: Government Press, 1934); Ananda K. Coomaraswamy, "The Conqueror's Life in Jaina Painting" (*Journal of the Indian Society of Oriental Art*, Kalkuta, Aralık 1935, s. 1-18).

Mahâvîra'nın doğum gecesini aydınlatan ışık hakkında, krş. *Akârânga Sûtra* II, 15, 7 (= *Gaina Sûtras*, I, çev. H. Jacobi, *SBE*, c. XXII, Oxford, 1884, s. 191).

Pârśva ve Tîrthamkara'lar mitolojisi ve ikonografisi hakkında, krş. Heinrich Zimmer, *Philosophies of India*, s. 181-234; Jozef Deleu, "Die Mythologie des Jinismus," s. 252-253, 270-273.

§ 154. Markhali Gosâla ve Âcîvika'lar hakkında, bkz. *Le Yoga*, s. 389'daki kaynakça. Gosâla hakkındaki en eksiksiz kaynak, *Bhagavati* adlı Cayna incelemesidir. Tamil kaynaklarını da kullanan en iyi monografi A. L. Basham'a aittir: *History and Doctrines of the Âjîvikas. A Vanished Indian Religion* (Londra, 1951). Âcîvika terimi "bir varlık sınıfının yaşam biçimi veya mesleği" anlamına gelen *âjîva* köküyle açıklanmıştır ama "hayat gibi uzun" anlamına gelen *â jivât* deyiminden de türemiş olabilir: bu deyim, kurtuluşu elde etmeden önce birçok varoluş yaşanacağını kabul eden temel öğretiye bir göndermeydi.



XIX. BÖLÜM

BUDHA'NIN ÇAĞRISI: EBEDİ GERİ DÖNÜŞÜN DEHŞETİNDEN SÖZE DÖKÜLEMEZİN EBEDİ MUTLULUĞUNA



155. Zehirli Okla Vurulan Adam— Budha, öğretisini sistemleştirmeye asla yanaşmadı. Yalnızca felsefi sorunlarla ilgili konuşmayı reddetmekle kalmadı, öğretisinin birçok temel noktası (örneğin nirvānaya ulaşan kutsal kişinin yaşayış düzeni) hakkında da görüşlerini açıklamadı. Bu suskunluk, çok erken dönemlerden itibaren farklı yorumlara olanak tanıdı ve daha sonra da çeşitli okulların ve mezheplerin ortaya çıkmasına yol açtı. Budha'nın öğretisinin sözlü olarak nakledilmesi ve Yasanın yazıya geçirilmesi birçok sorunu gündeme getirmiştir ve bir gün bunların tatmin edici bir biçimde çözüleceğini ummak boşuna olur. Ama Budha'nın "gerçek çağrı"sını bütünlüğü içinde yeniden oluşturmak olanaksız görünse de, en eski metinlerin bile onun selamet öğretisini köklü değişimlere uğramış bir halde sunduğu sonucuna varmak da abartılı bir yaklaşımdır.

Budist cemaat (*samgha*), kuruluşundan itibaren, birliğini sağlayan manastır yaşamı kurallarına (*vinaya*) göre örgütlendi. Öğreti konusunda ise keşişler, ruh göçüne ve davranışların ödüllendirilmesine, *nirvāna*'ya götüren meditasyon tekniklerine ve "Budha'nın hali"ne (buna Budhaloji de denir) ilişkin bazı temel fikirleri paylaşıyorlardı. Ayrıca daha Kutlu Kişi zamanında öğretiyi kabul etseler de, dünyadan el etek çekmeyen bir ruhban dışı sempatizanlar kitlesi vardı. Bunlar Budha'ya inançları, cemaate karşı cömertlikleriyle "erdemler" kazanıyor, ölüm sonrasında farklı cennetlerden birinde var olma ve bunun ardından daha iyi bir yeniden bedenlenme hakkını elde ediyorlardı. Bu dindarlık türü "halk Budizmi"nin ayırt edici niteliğidir ve yol açtığı mitolojiler, ritüeller, edebi ve sanatsal eserlerle Asya'nın dinsel tarihinde büyük bir öneme sahiptir.

Esas olarak Budha'nın hem brahmanlar ile *śramana*'ların (büyücüler) kozmolojik ve felsefi spekulasyonlarına, hem de klasik çağ öncesi Sāmkhya ve Yoga'nın farklı yöntem ve tekniklerine karşı çıktığı söylenebilir. Tartışmayı reddettiği kozmoloji ve antropogoni konusunda, Budha'ya göre dünyanın bir tanrı, bir yaratıcı güç veya kötü ruh tarafından (Gnostiklerin ve Maniheistlerin düşündüğü gibi, krş. § 229 vd)

yaratılmadığı açıktır. Budha'ya göre, dünya var olmaya devam eder, yani *insanların iyi veya kötü davranışlarıyla sürekli yaratılır*. Nitekim cehalet ve günahlar artınca yalnızca insan hayatı kısalmaz, evren de bozulmaya yüz tutar. (Bu düşünce bütün Hindistan'da yaygındır, ama dünyanın giderek yozlaşması, dolayısıyla dönemsel olarak yeniden yaratılması gereğine ilişkin arkaik anlayışlardan türemiştir.)

Sāmkhya ve Yoga'ya gelince, Budha, Sāmkhya ustatlarının çözümlemesini ve yogiılerin veed teknik erini alıp geliştirir, ama onların kuramsal önkabullerine öncelikle de Benlik (*puruşa*) düşüncesine karşı çıkar. Hangi türden olursa olsun spekülasyonlar içine sürüklenmeyi kesin bir biçimde reddeder. Bu yaklaşım Mālunkyaputta ile meşhur söyleşisinde çok güzel yansıtılmıştır. Bu keşiş Kutlu Kişi'nin şu tür soruları yanıtsız bırakmasından yakınmaktadır: Evren ezeli ve ebedi midir, değil midir? Sonlu mudur, sonsuz mudur? Ruh bedenle aynı şey midir, farklı mıdır? Tathāgata ölümden sonra var olur mu, olmaz mı? vb. Mālunkyaputta, ustatdan düşüncesini açıkça belirtmesini, yoksa bu soruların yanıtlarını bilmediğini kabul etmesini ister. O zaman Budha ona zehirli bir okla vurulan adamın öyküsünü anlatır. Dostları ve akrabaları bir cerrah getirir, ama adam haykırır: "Bana bu oku kimin attığını, beni bir kşatrıyanın mı yoksa bir brāhmanın mı vurduğunu, ailesinin kimler olduğunu, kendisinin büyük mü, küçük mü yoksa orta boylu mu olduğunu, hangi köyden veya kentten olduğunu öğrenmeden, bu okun çıkartılmasına izin vermem ..., bu oku hangi tür bir yayla attıklarını ... yayda nasıl bir kiriş kullanıldığını, ... oka ne tür tüy takıldığını ..., okun temreninin ne şekilde yapıldığını öğrenmeden çıkartılmasına izin vermem." Kutlu Kişi, bu adam bu şeyleri bilmeden ölüyordu, diye devam eder, tıpkı şu ya da bu felsefi sorunu çözmeden kutsiyet yoluna girmeyi reddeden kişi gibi. Budha niye bu tür şeyleri tartışmaktan kaçınıyordu? "Çünkü yararlı değil, çünkü kutsal ve tinsel hayatla ilişkili değil ve dünyadan iğrenmeye, vazgeçmeye, isteklerin sona ermesine, huzura, şeylere derinlemesine nüfuz etmeye, aydınlanmaya, nirvānaya bir katkısı yok!" Ve Budha Mālunkyaputta'ya, kendisinin dört Soylu Gerçek'ten başka bir şey öğretmediğini hatırlatır.[1]

156. Dört "Soylu Gerçek" ve "Orta Yol"— Bu dört Soylu Gerçek, Budha'nın öğretisinin özüdür. Uyanış'tan kısa bir süre sonra Benares'te verdiği ilk vaazda bunları beş eski yol arkadaşının önünde dile getirmiştir (§ 149). İlk Gerçek, eziyet veya acıya ilişkindir (Pali dilinde *dukkha*). Upanişadlar çağından sonraki Hint düşünür

[1] *Majjhima Nikāya*, I, 426

ve din adamlarının çoğu gibi Budha'ya göre de, *her şey acıdır*. Gerçekten de "doğum acıdır, çöküş acıdır, hastalık acıdır, ölüm acıdır. Sevmediğinle birleşmiş olmak acı çekmek anlamına gelir. Kısacası, beş *skandha*'nın herhangi biri ile her türlü temas acı getirir."[2] Genellikle "acı" veya "eziyet" olarak çevrilen *dukkha* teriminin çok daha geniş bir anlamı olduğunu belirtelim. Farklı mutluluk biçimleri, hatta meditasyon yoluyla elde edilen bazı tinsel haller de *dukkha* olarak betimlenir. Budha bu tür Yoga hallerinin tinsel mutluluğunu övdükten sonra, bunların "kalıcı olmadığını, *dukkha* olduğunu ve değişime boyun eğdiğini" ekler.[3] Zaten kalıcı olmadıkları için *dukkha*dırlar.[4] İleride göreceğimiz gibi, Budha "ben"i, fiziksel ve psişik güçlerin beş kümesinin (*skandha*) bileşimine indirger. Ve *dukkha*'nın sonuçta beş küme olduğunu belirtir.[5]

İkinci soylu gerçek, acının (*dukkha*) kaynağını istek, iştah veya yeniden bedenlenmeleri belirleyen "susuzluk"ta (*tanhā*) bulur. Bu "susuzluk" kendine sürekli yeni doyumlar arar. Duyusal zevkler isteği, sürüp gitme isteği ve yok olma (veya kendini yok etme) isteği ayırt edilir. Kendini yok etme isteğinin "susuzluğun" diğer dışavurumlarıyla birlikte mahküm edildiğine dikkat çekelim. Gerçekten de kendisi de bir "iştah" olan ve intihara yol açabilen yok olma isteği bir çözüm değildir, çünkü ebedi ruhgöçü döngüsünü durdurmaz.

Üçüncü soylu gerçek, acıdan (*dukkha*) kurtuluşun iştahların (*tanhā*) ortadan kaldırılmasında yattığını açıklar. Bu gerçek, nirvânayla eşdeğerlidir. Nitekim *nirvâna*'ya verilen isimlerden biri, "susuzluğun yok olması"dır (*tanhākkhaya*). Son olarak dördüncü gerçek, acının durdurulmasına giden yolları gösterir.

Budha, Dört Hakikatı ifade ederken, önce hastalığa tanı koyan, sonra bunun nedenini keşfeden, daha sonra bu nedenin ortadan kaldırılmasına karar veren ve en sonunda da onu ortadan kaldırabilecek araçları sunan bir Hint tıp yöntemini uygulamaktadır. Budha'nın geliştirdiği "tedavi" aslında dördüncü gerçeği oluşturmaktadır: varoluş hastalığını iyileştirmenin yollarını belirtir. Bu yöntem "Orta Yol" adıyla bilinir. Gerçekten de bu yol iki aşırı uçtan sakınmaktadır: Mutluluğun duyusal zevklerle aranması ve tam ters yol, tinsel mutluluğa aşırı bir çilecilikle ulaşılmaya çalışılması. "Orta Yol"a "sekiz aşamalı yol" da denir, çünkü 1) doğru

---

[2] *Majjhima*, I, 141.

[3] *Majjhima*, I, 90.

[4] Budist skolastik *dukkha*'yı sıradan acı, değişimin neden olduğu acı ve koşullandırılmış hal olarak ayırır (*Visuddhimagga*, s. 499; krş. Rahula, *L'Enseignement du Bouddha*, s. 40). Ama her şey "koşullandırılmış" olduğuna göre, o zaman her şey *dukkha*'dır.

[5] Krş. Rahula'nın alıntıladığı metinler, s. 41.

(veya haklı) görüş veya kanı, 2) doğru düşünce, 3) doğru söz, 4) doğru davranış, 5) doğru yaşam biçimi, 6) doğru çaba, 7) doğru dikkat, 8) doğru yoğunlaşmadan oluşur.

Budha bıkıp usanmadan "Yol"un sekiz kuralı üzerinde durur; onları çeşitli biçimlerde açıklar, çünkü farklı dinleyici kitlelerine seslenmektedir. Bu sekiz kural kimi zaman da amaçlarına göre sınıflandırılır. Örneğin bir *Majjhima Nikāya* metni (I, 301), Budist öğretiyi şöyle tanımlar: 1) Ahlaki tavır (*sīla*), 2) Zihinsel disiplin (*samādhi*), 3) Hikmet (*panna*, Sanskritçede *prajñā*). Evrensel aşk ve bütün varlıklara duyulan sevgiye dayanan ahlaki tavır aslında "sekiz aşamalı yol"un üç kuralının (3-5.), yani doğru söz, doğru davranış, doğru yaşam biçiminin uygulanmasından oluşur. Birçok metin bu formüllerden ne anlaşıldığını açıklar.[6] Zihinsel disiplin (*samādhi*) sekiz aşamalı yolun son üç kuralının (6-8.) uygulanmasıdır: Doğru çaba, dikkat ve yoğunlaşma. Burada, Budist çağrının özünü oluşturdukları için daha ileride ele alacağımız, Yoga türü çileci alıştırmalar söz konusudur. Bilgelik (*prajñā*) ise ilk iki kuralın ürünüdür: Doğru görüş veya kanı, doğru düşünce.

157. Şeylerin Kalıcı Olmaması ve *Anatta* Öğretisi— İlk iki soylu gerçek –acı ve acının kökeni– üzerinde düşünen keşiş, şeylerin kalıcı, dolayısıyla maddi olmamasını (Pali dilinde *anatta*) ve kendi varlığının da madde dışılığını keşfeder. Kendini şeylerin ortasında yolunu yitirmiş olarak (örneğin Vedantacı, Orpheusçu veya Gnostikin durumu budur) değil, onların varoluş biçimlerini paylaşırken bulur, çünkü gerek kozmik bütünsellik, gerekse psikolojik-zihinsel etkinlik tek ve aynı evreni oluşturur. Budha, acımasız bir çözümleme uygulayarak, dünyada var olan her şeyin beş kategori, –"küme"– (*skandha*)– içinde sınıflandırılabileceğini göstermiştir: 1) "Görünüşler" veya duyumsal şeyler kümesi (*maddi şeylerin tümünü, duyu organlarını ve algıladıkları nesneleri* içerir), 2) duyumlar (beş duyu organıyla girilen temaslarla ortaya çıkarlar), 3) algılar ve bunların sonucu olan kavramlar (yani tanıyıp öğrenmeye ilişkin –bilişsel– görüngüler), 4) Hem bilinçli hem de bilinçsiz psişik etkinliği de içeren psişik yapılandırmalar (*samskāra*), 5) düşünceler (*vijnāna*), yani duyumsal yetiler ve özellikle de kalpte bulunup duyumsal deneyimleri

[6] Örneğin doğru söz, yalandan, iftiradan, dedikodudan, her türlü sert, hakaret içeren veya kötü niyetli sözden, son olarak da gevezelikten uzak durulması anlamına gelir. Doğru davranış kuralı Budistin can almasını, çalmasını, gayrimeşru cinsel ilişkilere girmesini vb. yasaklar. Doğru yaşam biçimi başkalarına zararlı meslekleri vb. yasaklar.

düzenleyen ruh (*manas*) tarafından üretilen bilgiler. Koşullandırılmış, "yapılmış" olmayan, dolayısıyla "kümeler" içinde sınıflandırılamayan yalnızca nirvānadır.

Bu "küme"ler, şeyler dünyasını ve insanlık halini özet bir biçimde belirler. Bir diğer meşhur formül, hayat ve yeniden doğum döngülerini yöneten neden-sonuç zincirlenmelerini daha da dinamik bir biçimde yeniden toparlar ve yansıtır. "Koşullandırılmış ortak üretim" (*pratītya-samutpāda*, Pali dilinde *paticca-samuppāda*[6]) adıyla bilinen bu formül, on iki etken ("uzuv") içerir; bunların birincisi cehalettir. İstemleri üreten cehalettir, istemler de "psişik yapılandırmaları" (*samskāra*) üretir, bunlar da psişik ve zihinsel görüngüleri koşullandırır ve böylece devam edip gider: arzuya, özellikle de yeni bir varoluş yaratıp sonunda yaşlanma ve ölümle sonuçlanan cinsel arzuya kadar uzanır. Esas olarak *cehalet, arzu* ve *varoluş* birbirlerine bağımlıdır ve kesintisiz doğumlar, ölümler ve ruhgöçleri zincirini açıklamak için yeterlidir.

Bu çözümleme ve sınıflandırma yöntemi Budha'nın keşfi değildir. Klasik dönem öncesi Yoga ve Sāmkhya çözümlemeleri, ya da daha önce *Brāhmanalar*'ın ve Upanişadlar'ın spekülasyonları, kozmik bütünselliği ve psikolojik-zihinsel etkinliği belli sayıda unsur ve kategoriye ayırıp sınıflandırmıştı. Ayrıca Vedanta çağından beri arzu ve cehalet, acının ve ruhgöçünün başat nedenleri olarak eleştirilmişti. Ama Sāmkhya ve Yoga gibi, Upanişadlar da özerk bir ruhsal temel öğenin, *ātman* veya *puruşa*'nın varlığını kabul eder. Halbuki Budha, böyle bir ilkenin varlığını inkâr etmiş, en azından suskunlukla geçiştirmiş gibidir.

Nitekim Ustad'ın başlangıç öğretisini yansıttığı kabul edilen birçok metin, insan kişiliğinin (*pudgala*), yaşam ilkesinin (*jīva*) veya *ātman*'ın gerçekliğine karşı çıkar. Ustat, konuşmalarından birinde, şunları açıklayan öğretinin "tamamen saçma" olduğunu bildirir: "bu evren, bu *ātman*'dır; ben öldükten sonra o olacağım, o kalıcıdır, kalır, sürer, değişmez ve ben de bu biçimde sonsuza dek varolacağım."[7] Bu olumsuzlamanın çileci niyeti ve işlevi anlaşılmaktadır: *Kişiliğin gerçek olmayışı üzerinde meditasyon yaparak, bencillik doğrudan kökleriyle birlikte yok edilir.*

Diğer yandan ruhgöçlerinin öznesi olan, ama kendini kurtarabileceği ve nirvānaya ulaşabileceği düşünülen "Benliğin" inkârı bazı sorunlar yaratıyordu. Bu nedenle

---

[6] *Pratītya-samutpāda*: 'Bağımlı türeyiş', 'koşullu yaratılış/doğuş,' 'birbirine bağlı zuhur,' 'nedensel bağ' olarak çevrilebilen bu kavram, 'sürekli bir olma' (*samudaya*) ve 'yok olma' (*nirodha*) süreci içinde bireyin görünümünü meydana getiren ve birini diğerini etkileyen veya şartlandıran ve birbirlerine bağlı tüm fiziksel ve zihinsel tezahürleri ifade eder –yn.

[7] *Majjhimanikāya*, I, 138.

Budha birçok kez *ātman*'ın varlığına veya yokluğuna ilişkin soruları yanıtlamayı reddetti. Örneğin gezgin bir din adamı, Vacchagotta ona bu konularda sorular yönelttiğinde sessiz kaldı. Ama daha sonra Ānanda'ya bu sessizliğinin nedenini açıkladı. Bir "Benlik" vardır diye yanıt vermiş olsa yalan söylemiş olacak ve Vacchagotta Kutlu Kişi'yi "ebediyetçi kuram"ın yandaşları arasına yerleştirecekti (yani onu var olan birçok "filozof"tan biri olarak kabul edecekti.) "Benlik" yoktur yanıtını verseydi Vacchagotta onu "hiçe indirgemeci kuram"ın yandaşlarından biri olarak kabul edecek ve daha da kötüsü, Budha onun kafa karışıklığını daha da artırmış olacaktı. "Çünkü şöyle düşünecekti: Önceleri hiç değilse bir *ātman*'ım vardı, şimdi o da yok."[8] Bu meşhur olayı yorumlayan Vasubandhu (MS V. yüzyıl), şu sonuca varır: "'Benliğin' varlığına inanmak, kalıcılık sapkınlığı içine sürüklenmektir; 'Benliği' inkâr etmek, ölümle yok olma sapkınlığına düşmektir."[9]

"Benliğin" gerçekliği inkâr edilince (*nairātmya*), şöyle bir paradoksa varılır. *Davranışın* ve onun "meyvesi"nin, yani *davranışın ödüllendirilmesinin* önemini yücelten bir öğreti, *aracıyı*, "meyveyi yiyeni" inkâr etmektedir. Başka bir ifadeyle, daha geç dönemden bir din âliminin, Budhaghoşa'nın dediği gibi: "Yalnızca acı vardır, ama hiçbir acı çeken bulunmaz. Davranışlar vardır, ama davranışları yapanlar bulunmaz."[10] Bununla birlikte bazı metinler daha ayrıntılıdır: "Belli bir varoluşta davranışının meyvesini yiyen, önceki varoluşta bu davranışı yapan kişi değildir *ama başka biri de değildir*."[11]

Bu tür tereddütler ve çokanlamlılıklar, Budha'nın kimi tartışmalı konularda kesin görüş belirtmekten kaçınmasının yarattığı rahatsızlığı yansıtmaktadır. Eğer Üstat indirgenemez ve yok edilemez bir Benliğin varlığını reddettiyse, bunun nedeni *ātman* inancının sonu gelmez metafizik tartışmaları beraberinde getirdiğini ve bunun da entelektüel kibri kışkırttığını bilmesiydi. Bu inanç sonuçta Uyanış'ın elde edilmesini engelliyordu. Durmadan hatırlattığı gibi, o acıya son verilmesini ve bunun yollarını vaaz ediyordu. "Benlik" ve "nirvānanın niteliği" üzerine sayısız tartışma, çözümü *Uyanış deneyiminde* buluyordu. *Bu tartışmaların düşünceyle ve sözellik düzeyinde çözümesine olanak yoktu.*

Bununla birlikte Budha, "kişiliğin" (*pudgala*) belli bir birliğini ve sürekliliğini kabul etmiş görünmektedir. Ağır yük ve bu ağır yükün taşıyıcısı üzerine verdiği

---

[8] *Samyutta Nikāya*, IV. 400.

[9] Aktaran L. de la Vallée-Poussin, *Nirvāna*, s. 108.

[10] *Visuddhimagga*, s. 513.

[11] Aktaran Vallée-Poussin, *Nirvāna*, s. 46.

bir vaazda, şunları açıklar: "Ağır yük, beş *skandha*'dır: madde, duyumlar, düşünceler, istemler, bilgi; ağır yükün taşıyıcısı *pudgala*'dır, örneğin şu aileden gelen, şu ismi taşıyan vb şu saygıdeğer din adamıdır."[12] Ama "kişilik yandaşları" (*pudgalavādin*) ile "küme yandaşları" (*skandhavādin*) arasındaki tartışmada taraf tutmayı reddetmiş, "ortada" bir tavrı sürdürmüştür.[13] Ama kişiliğin sürekliliğine inanç varlığını korur ve üstelik bu koruyuş yalnızca halk çevreleriyle de sınırlı kalmaz. Jātakalar, Budha'nın, ailesinin ve müritlerinin daha önceki hayatlarını anlatır ve kişiliklerinin kimliği her zaman tanınır. Zaten "gerçek kişiliğin" (ona "Benlik" veya *pudgala* demekte tereddüt edilse de) sürekliliği yadsınırsa Siddharta'nın doğar doğmaz söylediği şu sözler nasıl açıklanabilir: "Bu benim son doğuşum" (§ 147).

158. *Nirvāna*'ya Giden Yol— Son iki Gerçek bir arada düşünülmelidir. Önce, acının durdurulmasının susuzluğa (*tanhā*) tamamen son verilmesiyle, başka bir deyişle, "(bu susuzluktan) uzaklaşmak, ondan vazgeçmek, onu reddetmek, ondan kurtulmak, ona bağlanmamak"la sağlandığı açıklanır.[14] Daha sonra acının durdurulmasına götüren yolların, "sekiz aşamalı yol"da açıklanan aşamalar olduğu belirtilir. Bu son iki Gerçek açık bir şekilde şunu ifade eder: 1) *Nirvāna vardır*, ama 2) Ona ancak özel yoğunlaşma ve meditasyon teknikleriyle *ulaşılabilir*. Bunun örtük bir anlamı da, *nirvāna*'nın niteliğine ve nirvānaya ermiş kişinin yaşam biçimine ilişkin bütün tartışmaların, sözle tarif edilmez bu halin en azından eşiğine ulaşmamış kişiler açısından hiçbir şey ifade etmeyeceğidir.

Budha hiçbir nirvāna "tanımı" sunmaz, ama sürekli onun bazı "vasıfları" üzerinde durur. *Arhat*'ların (kurtulmuş azizler) "sarsılmaz mutluluğa eriştiğini",[15] nirvānanın "bahtiyarlık" olduğunu,[16] onun Kutlu Kişi'nin "Ölümsüz'e eriştiğini" ve keşişlerin de erişebileceğini bildirir: "Daha bu hayattayken mevcut olacaksınız, bu

---

[12] *Samyutta*, III, 22.

[13] Zaten *pudgalavādin*'ler de, kişiliğin çelişkili bir tanımını önererek, hasımlarına yaklaşıyorlardı: "*Pudgala*'nın *skandha*'larla aynı şey olduğu doğru değildir, *skandha*'lardan farklı olduğu da doğru değildir." Diğer yandan, *skandhavādin* sonunda "kişiliği" bir neden-sonuç "dizi"sine (*samtāna*) dönüştürdü; bu dizinin birliği, oynak olsa bile kesintili değildir; bu da onu "ruh"a benzetir. Bu iki yorum daha sonraki, ama yine de Budist düşünce tarihi içinde yer alan okullar tarafından geliştirilecek, gelecek ruh-diziler yandaşlarının olacaktır. Bununla birlikte elimizde yazıları bulunan ve en iyi tanıdığımız okullar *nairātmya*'yı vazetmektedir; krş. Vallée-Poussin, *Nirvāna*, s. 66 vd.

[14] *Majjhima*, I, 141.

[15] *Udāna*, VIII, 10.

[16] *Anguttara*, IV, 414.

Ölümsüz'e sahip olarak yaşayacaksınız."[17] *Arhat*, "daha bu hayatta kendi içine kapanmış, nirvānaya ermiş (*nibbuta*) olarak, mutluluğu içinde hissederek, zamanını Brahman'la geçirir."[18]

Demek ki Budha nirvānanın "bu dünyada görünebilir", "zahir," "güncel" veya "bu dünyaya ait" olduğunu öğretmektedir. Ama o, yoginler arasında yalnızca kendisinin (yani, onun ve onun yoluna, "yöntem"ini izleyenlerin) nirvānayı "gördüğü" ve ona sahip olduğu üzerinde ısrarla durmaktadır. Yasada "azizlerin gözü" (*ariya cakkhu*) olarak adlandırılan "görü", koşullandırılmamışla, "yapılandırılmamış"la nirvānayla "temas"ı sağlar.[19] Bu "aşkın görü" de Vedalar çağından beri uygulanan ve koşutlarına eski İran'da da rastlanan bazı vecd teknikleriyle elde edilir.

Kısacası *nirvāna*'nın niteliği ne olursa olsun, ona ancak Budha'nın öğrettiği yöntemle yaklaşılabileceği kesindir. Bu yöntemin Yoga türü bir yapıya sahip olduğu açıktır. Gerçekten de yüzyıllardır bilinen bir dizi meditasyon ve yoğunlaşma içerir. Ama Kutlu Kişi'nin dinsel dehasıyla geliştirdiği ve yeniden yorumladığı bir Yoga söz konusudur. Keşiş önce, o zamana dek kendiliğinden ve bilinçsizce gerçekleştirdiği bütün davranışların bilincine varabilmek için, sürekli olarak fizyolojik hayatı üzerinde düşünme antrenmanı yapar. Örneğin, "uzun uzun nefes alarak, bu uzun soluk alışı da özüne dek kavrar; kısa kısa nefes vererek, onu anlar vb. Ve tüm nefes verişlerinin ... tam nefes alışlarının bilincine varma alıştırması yapar; nefes vermelerini ... ve nefes almalarını yavaşlatma alıştırması yapar."[20] Aynı şekilde keşiş, yürürken veya kolunu kaldırırken veya yemek yerken veya konuşurken veya susarken ne yaptığını "tam olarak anlamaya" çabalar. Bu kesintisiz zihin açıklığı onun gözünde görüngüler dünyasının en ufak olabilme niteliğini ve "ruh"un gerçekdışılığını doğrular.[21] Bu görüş duruluğu özellikle dindışı deneyimi nitelik değişimine uğratmaya yardımcı olur.

---

[17] *Majjhima*, I, 172.

[18] *Anguttara*, II, 206; *Majjhima*, I, 341 vb. *Bhagavad Gītā*, V, 24'ü hatırlatan Vallée Poussin tarafından aktarılan (s. 72-73) metinler: "Mutluluğu, sevinci, ışığı yalnızca içinde bulabilen kişi, Brahman'la özdeşleşen yogin, aslında Brahman olan *nirvāna*ya erişir." Bir diğer Budist metin kurtulmuş azizi şöyle tanımlar: "Bu keşişin doğuya, batıya veya güneye gitmeyeceğini söylüyorum ...; o, daha bu hayatta dünyadan kopmuş, nirvānaya ermiş, soğumuş, Brahman'la özdeşleşmiş (*brahma bhūta*)", aktaran Vallée-Poussin, s. 73, dipnot 1.

[19] Bununla birlikte "görülebilir," yani hayattayken erişilebilir nirvāna ile ölümde gerçekleştirilen *parinirvāna*'yı birbirinden ayırmak gerekir.

[20] *Digha* II, 291 vd.

[21] Nitekim *Sumangala Vilāsini* adlı yorum, beden hareketleri üzerine meditasyondan şu sonucu çıkarır: "Yürüyenin canlı bir kendilik, dinlenenin canlı bir kendilik olduğunu söylerler, ama

Keşiş, sözcüğün gerçek anlamıyla tekniklere şimdi daha büyük bir güvenle eğilebilir. Budist gelenek bu teknikleri üç kategori halinde sınıflandırır: "Meditasyonlar" (*jhāna*'lar, Sanskritçede *dhyāna*'lar), "erişimler" (*samāpatti*'ler) ve "yoğunlaşmalar" (*samādhi*). Önce bunları kısaca betimleyecek, sonra sonuçlarını yorumlamayı deneyeceğiz. İlk meditasyonda (*jhāna*), keşiş arzudan uzaklaşarak "sevinç ve mutluluk" duyar; bu duygulara bir zihinsel etkinlik (mantık yürütme ve düşünme) eşlik eder. İkinci *jhāna*'da, bu zihinsel etkinliği de dindirmeyi başarır; dolayısıyla iç huzuru, bu yoğunlaşmanın sonucunda ortaya çıkan "sevinç ve mutluluk"la düşüncenin birleşmesini öğrenir. Üçüncü *jhāna*'da, sevinçten uzaklaşır ve tepki vermez, ama tamamen bilinçli bir halde kalır ve üstün mutluluğu bedeninde duyumsar. Son olarak, dördüncü aşamada, mutlak saflık, tepkisizlik ve uyanık düşünce halini elde eder.[22]

Dört *samāpatti* ("murakabeler" veya "erişimler") düşüncenin "arındırılması" sürecini devam ettirir. İçeriklerinden boşaltılan düşünce, sırasıyla uzayın sonsuzluğuna, bilincin sonsuzluğuna, "hiçliğe" yoğunlaştırılır ve dördüncü *samāpatti*'de "ne bilinç ne de bilinçsizlik olan" bir hale erişir. Ama *bhikkhu*, her türlü algı ve her türlü düşünceyi durdurmayı başararak (*nirodhasamāpatti*) bu tinsel arınma çalışmasında daha da ileri gitmelidir. Keşiş fizyolojik açıdan kataleptik bir hal içinde gibidir ve "bedeniyle nirvānaya dokunduğu" söylenir. Nitekim geç dönemden bir yazar, "bu özelliği kazanan *bhikkhu*'nun başka bir şey yapmasına gerek kalmadığını" açıklar.[23] "Yoğunlaşmalar" (*samādhi*) ise, *jhāna* ve *samāpatti*'lerden daha kısa süreli Yoga türü alıştırmalardır ve özellikle psikolojik-zihinsel antrenman için kullanılırlar. Bilincin birliğini ve akılcı etkinliklerin ortadan kaldırılmasını sağlamak için düşünce bazı nesneler veya kavramlar üzerinde toplanır. Her birinin kesin bir amacı olan çeşitli *samādhi* türleri bilinir.

Bhikkhu, bu ve üzerinde duramayacağımız daha başka Yoga türü alıştırmalar yaparak[24] ve bunlarda ustalık kazanarak "kurtuluş yolu"nda ilerler. Dört aşama seçilmektedir: 1) "Akıntıya giriş," hatalarından ve kuşkularından kurtulan ve yer-

---

gerçekten yürüyen veya dinlenen bir canlı kendilik var mıdır? Yoktur." Soluk alıp verme konusunda ise, *bhikkhu*, "onların maddeye dayandığını ve maddenin maddi beden, dört element olduğunu" keşfeder vb. Krş. Eliade, *Le Yoga*, s. 173.

[22] *Digha*, I, 182 vd.; bu metin *Le Yoga*, s. 174-175'te alıntılanmıştır. Ayrıca krş. *Majjhima*, I. 276 vb. *Bhikkhu*'nun daha sonraki ilerlemeleri ne olursa olsun, dört *jhāna*'ya hâkim olmak, onun sürekli olarak bu meditasyon ara dalan "tanrılar" içinde yeniden doğuşunu güvenceye alır.

[23] Śantideva (MS VII. yüzyıl), *Le Yoga*, s. 177'de alıntılanmıştır.

[24] Sekiz "serbestiyet"i (*vimokṣa*) ve sekiz "ustalık stajı"nı (*abhibhāyatana*) hatırlatalım.

yüzünde yalnızca yedi kez yeniden doğacak keşişin ulaştığı aşamadır 2) "Tek geri dönüş," tutkuyu kini ve aptallığı yok eden ve artık yalnızca bir kez yeniden doğacak olanın aşamasıdır 3) "Geri Dönüşü Olmayan" aşamasına, keşiş hatalardan, kuşkulardan ve arzulardan tamamen ve kesin olarak özgürleştiği zaman ulaşır, 4 "Hak Eden" (*arhat*), bütün kirlenmelerden ve tutkulardan arınmış, doğaüstü bilgiler ve mucizevi güçlerle (*siddhi*) donatılmış olarak hayatı sona erer ermez nirvânaya ulaşır

159 Meditasyon Teknikleri ve Bunların "Hikmet"le Aydınlanması— Özgün metinlerden alıntıları çoğaltarak ve onların yorumlarını geliştirerek bu Yoga türü alıştırmaların "anlaşılabileceğini" sanmak saflık olur Yalnızca bir üstadın denetimi altında yapılacak uygulama, onların yapısını ve işlevini ortaya çıkarabilir Upanişadlar zamanında doğru olan bu olgu günümüzde de geçerlidir

Yine de bazı temel noktaları akılda tutalım 1) Öncelikle bu Yoga türü alıştırmalara "hikmet" (*prajnā*) başka bir deyişle *bhikkhu*'nun denediği psişik ve parapsişik hallerin eksiksiz bir biçimde anlaşılması rehberlik eder En iyi bilinen fizyolojik etkinliklerin (soluk alıp verme, yürüme, kol hareketleri vb "bilincine varma" çabası, dindışı bir bilincin ulaşamayacağı "haller"i yogine gösteren alıştırmalarla sürer

2) "Anlaşılır" kılınan Yoga deneyleri sonunda sıradan bilinci dönüştürür Bir yandan keşiş aydınlanmamış bir bilincin doğrudan yapısıyla uyumlu hatalardan (örneğin "kişi"nin gerçekliğine veya maddenin birliğine inanmak vb) kurtulur; diğer yandan, sıradışı deneyleri sayesinde her türlü kavramsal sistemi aşan bir anlayış düzeyine ulaşır ve böyle bir anlama yetisi sözelleştirilmeyi reddeder

3 Keşiş, uygulama içinde ilerlerken, öğretinin yeni doğrulanmalarıyla özel ikide de aydınlanmamış bir bilincin erişebileceği bütün varoluş hallerini aşkın bir "yapılandırılmamış"ın bir "Mutlak"ın kanıtlarıyla bir "Ölümsüz"ün (veya nirvâna) açık gerçekliğiyle karşılaşır *Nirvâna* hakkında, onun *var olduğu* dışında hiçbir şey söylenemez Geç dönemden bir dinbilimci, *nirvâna*nın *gerçekliğine* inancın *deneysel* (başka bir deyişle Yoga türü) kökenini çok ustaca özetler "*nirvâna*'nın bir bilgi nesnesi haline gelmediği için var olmadığının ileri sürülmesi boşuna bir çabadır Tabii ki nirvâna, acının, duyumun vb bilindiği biçimde doğrudan bilinemez Bununla birlikte onun doğası ve etkinliği bilgi nesneleridir Murakabeye giren yogin nirvânanın, onun doğasının, etkinliğinin bilincine varır Vecd halinden çıkınca şöyle haykırır "Ah *nirvâna*, yıkım, huzur, mükemmel kurtuluş yolu! Körler inanı

ve sarıyı görmüyor diye, gözleri görenlerin de renkleri görmediğini ve renklerin var olmadığını söylemeye hakları yoktur."[25]

Muhtemelen Budha'nın en dahiyane katkısı, çileci uygulamalarla Yoga tekniklerini özel anlama yöntemleriyle bütünleştirmeyi başardığı bir meditasyon yöntemini biçimlendirmesiydi. Budha'nın Yoga türü çile-meditasyona öğretinin anlaşılmasıyla eşit değer vermesi de bunu doğrulamaktadır. Ama tahmin edilebileceği gibi, aynı kişinin zihnin farklı doğrultulardaki iki eğilimine denk düşen iki yolda birden ustalık kazanması az rastlanır bir olaydı. Daha çok erken dönemlerde Yasa metinleri bu iki farklı yolu izleyenleri uzlaştırmaya çalıştı: "Kendilerini Yoga türü meditasyona veren keşişler (*jhāin*ler), öğretiye bağlanan keşişleri (*dhammayoga*'lar) kınıyor ve bunun tersi de geçerli. Bunlar tam aksine birbirlerine değer vermelidir, çünkü bedeniyle ölümsüz unsura (yani nirvanaya) dokunarak (yani 'gerçekleştirerek, deneyerek') zamanını geçiren insan azdır. Derindeki gerçekliği *prajnā* (hikmet) yoluyla nüfuz ederek görenlerin sayısı da azdır."[26]

Budha'nın tebliğ ettiği bütün gerçekler, Yoga tarzında "hayata geçirilmeli," yani üzerinde murakabeye dalınmalı ve "denenmeliydi." Bu nedenle Üstad'ın en gözde müridi olan Ānanda, öğreti bilgisi konusundaki rakipsizliğine karşın, Konsil'den çıkarılmıştı (§ 185). Çünkü o *arhat* değildi, yani mükemmel bir "Yoga deneyi"ne sahip değildi. *Samyutta* içinde yer alan meşhur bir metin (II, 115) Musila ile Nārada'yı karşı karşıya getirir: her biri Budist kemâlâtın belli bir mertebesini temsil etmektedir. İkisi de aynı bilgiye sahiptir, ama Nārada kendini asla bir *arhat* olarak görmez, çünkü "*nirvāna* ile temas"ı deneysel olarak gerçekleştirmemiştir.[27] Budizmin bütün tarihi boyunca bu ikilik güçlenerek devam etmiştir. Hatta bazı âlimler, "hikmet"in (*prajnā*), Yoga deneyimlerine başvurmaya gerek kalmadan, tek başına nirvānaya ulaşmayı sağlayabileceğini ileri sürmüştür. "Kuru aziz"e, *prajnā* ile kurtulana yönelik bu yüceltmede "gizemcilik karşıtı" bir eğilim, başka bir deyişle "metafizikçiler"in Yoga türü aşırılıklara direnişi fark edilmektedir.

Nirvāna'ya giden yolun –klasik Yoga'da *samādhi*'ye giden yol gibi– "mucizevi güçler" (*siddhi*ler, Pali dilinde *iddhi*) edinilmesini sağladığını da ekleyelim. Bu durum Budha'nın (ve daha ileride Patancali'nin) karşısına yeni bir sorun çıkarmıştı.

---

[25] *Samghabhadra*, aktaran Vallée-Poussin, a.g.y., s. 73-74. Krş. *Visuddhimagga*: "Aptallar onu algılamıyor diye, bir şeyin var olmadığı söylenemez."

[26] *Anguttara*, III, 355, *Le Yoga*, s. 178'de alıntılanmıştır.

[27] Krş. *Le Yoga*, s. 180. Bkz. L. de la Vallée-Poussin'in alıntıladığı diğer metinler: "Musila et Nārada" (s. 191 vd.)

çünkü bu "güçler" uygulama sırasında kaçınılmaz bir biçimde ediniliyor ve bu nedenle keşişin tinsel ilerlemesi hakkında kesin bilgiler oluşturuyordu. Bu durum keşişin "koşullanmalardan kurtulma" yolunda olduğunun, çarklarının içinde öğütüldüğü doğa yasalarını askıya aldığının kanıtıydı. Ama diğer yandan aynı "güçler"in çifte bir tehlikesi vardı, çünkü "dünya üzerine büyüsel egemenlik kurma" gibi boş bir uğraşla *bhikkhu*'yu baştan çıkarabilir ve ayrıca dindışı kesim içinde de kafa karışıklıklarına yol açabilirdi.

"Mucizevi güçler" beş Yüksek İlim sınıfı (*abhijnâ*) içinde yer alır: 1) *siddhi*, 2) tanrısal göz, 3) tanrısal işitme, 4) başkalarının düşüncelerini bilme ve 5) daha önceki varoluşları hatırlama. Bu beş *abhijnâ*'dan hiçbiri, Budist olmayan yoginlerin elde edebileceği "güçler"den farklı değildir. Budha *Digha Nikâya*'da (I, 78 vd) meditasyon halindeki *bhikkhu*'nun çoğalabildiğini, görünmez olabildiğini, katı toprağın içinden geçip, suyun üzerinde yürüyüp, gökte uçabildiğini, veya göksel sesleri duyabildiğini, başkalarının düşüncelerini okuyabildiğini, daha önceki varoluşlarını hatırlayabildiğini açıklar. Ama bu "güçler"in edinilmesinin keşişi gerçek hedefinden, *nirvâna*dan saptırabileceğini eklemeyi de unutmaz. Ayrıca bu tür "güçler"in sergilenmesi selametin yayılmasına hiçbir biçimde hizmet etmiyordu, başka yoginler ve esrimeciler de aynı mucizeleri gerçekleştirebilirdi, üstelik dindışı kişiler yalnızca büyünün söz konusu olduğunu sanabilirdi. Bu nedenle Budha, "mucizevi güçler"in ruhbandan olmayanlar önünde sergilenmesini kesinlikle yasaklamıştı.

160. Koşullanmamış'ın Paradoksu— *Bikkhu*'nun elde ettiği dindışı bilincin dönüşümü ve gerçekleştirdiği akıldışı Yoga türü ve parapsikolojik deneyler göz önünde tutulursa, nirvânanın "doğası" ve kurtulmuş kişinin "durumu" hakkındaki Yasa metinlerinin şaşkınlığı, duraksamaları, hatta çelişkileri daha iyi anlaşılır. "Nirvanaya ermiş kişinin varoluş halinin bütünsel bir tükenmeyle, yok olmayla mı, sözle anlatılmaz bir ölüm sonrası mutlu varoluşla mı eşdeğer olduğunu bilebilmek için uzun uzun tartışılmıştır. Budha, nirvânanın elde edilmesini bir alevin sönmesine benzetmiştir. Ama Hint düşüncesinde ateşin sönmesinin onun yok olması değil, potansiyel bir hale geri dönmesi anlamına geldiğine dikkat çekilmiştir.[28] Diğer yandan eğer nirvâna en kâmil koşulanmamışsa, Mutlaksa, yalnızca kozmik yapıları değil, bilgi kategorilerine de aşkın demektir. Bu durumda (eğer varoluş bir dünyada oluş hali olarak anlaşılıyorsa) nirvânaya ermiş kişinin artık

[28] A. B. Keith aynı imgeyi Upanişadlarda, Senart ise Destanda ortaya çıkarmıştır, krş. Vallee-Poussin, *Nirvâna*, s. 146.

var olmadığı söylenebilir, ama onun nirvânada, koşullanmamışın içinde, yani hayal edilmesi olanaksız bir oluş hali içinde "var olduğu" da ileri sürülebilir.

Budha haklı olarak bu sorunu yanıtsız bırakmıştır, çünkü yalnızca Yol'a girenler ve en azından Yoga türü bazı deneyleri gerçekleştirmiş, onları *prajnâ* ile gereğince aydınlatmış olanlar bilinç dönüşümüyle birlikte sözel yapılandırmaların ve düşünce yapılarının ortadan kaldırıldığını anlayabilir. O zaman aykırı, hatta paradoksal bir düzleme varılmakta ve bu düzlemde varlıkla var olmayan çakışmaktadır; dolayısıyla "Benlik" için hem vardır hem de yoktur denebilir, kurtuluşun tükeniş ve aynı anda üstün mutluluk olduğu ileri sürülebilir. Sâmkhya Yoga ile Budizm arasındaki farklılıklara karşın, nirvanaya ermiş bir anlamda *jivanmukta*'ya, "hayattayken kurtulmuş"a benzetilebilir (§ 146).

Bununla birlikte, kozmosun mutlak olarak aşılması, yani yok edilmesiyle nirvâna arasındaki eşdeğerliliğinin birçok imge ve simge tarafından yansıtıldığını vurgulamakta da yarar var. "Budha'nın yedi adımı"nın kozmolojik ve zamansal simgeselliğine daha önce değinmiştik (§ 147). Budha'nın varoluşlar çarkını (*samsâra*) parçaladığını, başka bir deyişle hem kozmosu, hem döngüsel zamanı aştığını duyururken kullandığı "parçalanmış yumurta" benzetmesini de bunlara eklemek gerek. Budha'nın "evi yıkması" ve *arhat*ların "damı kırması" imgeleri de en az bu kadar görkemlidir ve koşullandırılmış bütün dünyanın yok edilmesini yansıtırlar.[29] Hint düşüncesinde (ve genelde geleneksel arkaik düşüncede) "kozmos-ev-insan bedeni" benzeştirmesinin ne denli önemli olduğu hatırlanırsa, Budha'nın önerdiği amacın devrimci yeniliği daha iyi anlaşılır. Budha, "kalıcı bir konuta yerleşme", yani mükemmel bir kozmosta belli bir varoluşsal durumu varsayan arkaik ideale karşı, kendisiyle çağdaş ruhani seçkinlerin idealini koymaktadır: dünyanın yok edilmesi ve "koşullanmış" her durumun aşılması.

Bununla birlikte Budha, "başlangıç oluşturan, ilk, yeni" bir öğreti yaydığını asla iddia etmez. Birçok kez "kadım yolu," geçmiş zamanların "azizler"inin ve "uyanmış kâmil kişiler"inin paylaştığı zamandışı öğretiyi (*akâlika*) izlediğini yineler.[30] Bu

---

[29] Bkz. *Images et Symboles*, s. 100 vd ve "Briser le toit de la maison" içinde (birçok yerde) alıntılanan metinler.

[30] "Kadım yolu, bir zamanların uyanmış kâmil kişileri tarafından kurulmuş eski yolu gördüm. İşte benim izlediğimi iddia ettiğim patika budur" (*Samyutta-Nikâya*, II, 106). Nitekim, "geçmiş zamanların azizleri, uyanmış mükemmel kişileri, bütün bu yüce varlıklar da böyle bir amaca doğru müritlerine benim bugün müritlerimi götürdüğüm biçimde rehberlik etmiştir, ve gelecek zamanlarda azizi, uyanmış kâmil kişi olacaklar bütün bu yüce varlıklar da

yaklaşım, çağrısının evrenselliğini ve "ezeli ve ebedi" doğruluğunu vurgulamanın bir diğer biçimiydi.

---

müritlerine bugün benim müritlerimi götürdüğüm yolda rehberlik edeceklerdir" (*Majjhima*, II 3-4, krş. a.g.y., II 112, III 134

§ 155. Çok sayıda Pali metninin İngilizce çevirisi bulunmaktadır. En önemlilerini sayalım: *Dialogues of the Budha* (*Dīgha Nikāya*), çev. T. W. ve C. A. Rhys Davids, 3 c. (Oxford, 1899-1921, *Sacred Books of the Buddhists*, c. 2-4), *Further Dialogues of the Budha* (*Majjhima Nikāya*), çev. Lord Chalmers, 2 cilt (Oxford, 1926-27, *Sacred Books of the Buddhists*, c. 5-6), *The Book of Kindred Sayings* (*Samyuttab Nikāya*), çev. C. A. F. Rhys Davids ve F. L. Woodward (Londra, 1917-1930, *Pāli Text Society*, Translation Series, 7, 10, 13-14, 16), *The Book of Gradual Sayings* (*Anguttara Nikāya*), çev. F. L. Woodward ve E. M. Hare (Londra, 1932-1936, *P.T.S.* Translation Series, 22, 24-27), *Minor Anthologies*, c. I: *Dhammapāda. Khuddakapātha*, çev. T. W. Rhys Davids (Oxford, 1931, *Sacred Books of the Buddhists*, 7), *Minor Anthologies*, c. II: *Udāna "Verses of Uplift" and Itivuttaka "As It Was Said,"* çev. F. L. Woodward (Oxford, 1935, *Sacred Books of the Buddhists*, no. 8).

En yararlı antolojiler arasında şunlar sayılabilir: H. C. Warren, *Buddhism in Translation* (Cambridge, Mass., 1896, birçok kez yeniden basılmıştır); Edward Conze, *Buddhist Texts Through the Ages* (Oxford, 1954; Harper Torchbooks, New York, 1964); E. Conze, *Buddhist Scriptures* (Harmondsworth, 1959); E. J. Thomas, *Early Buddhist Scriptures* (Londra, 1935); Lilian Silburn, *Le Bouddhisme* (Paris, 1977).

Çevirilerin kaynakçası için, bkz. André Bareau, "Le bouddhisme indien," *Les Religions de l'Inde* içinde, c. III (Payot, 1966, s. 9-246), s. 240-243. Bkz. *a.g.y.*, s. 227-234: "Hint Budizmi incelemelerinin tarihi."

§ 156. Buda'nın öğretisinin temel ilkeleri üzerine oldukça zengin bir külliyat mevcuttur. En iyi toplu inceleme eserleri şunlardır: E. Conze, *Buddhism: Its Essence and Development* (Oxford, 1951; Harper Torchbooks, 1959, s. 11-69; Fr. çev. *Le Bouddhisme dans son essence et son developpement*, Payot, 1952, s. 9-67), Walpola Rahula, *L'Enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens* (Paris, 1961), A. Bareau, *a.g.y.*, s. 13-82. Ayrıca bkz. M. Walleser, *Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus* (Heidelberg, 1904), Hermann Oldenberg, *Budha: sein Leben, seine Lehre und seine Gemeinde* (Berlin, 1881, 9. baskı 1921), aynı yazar, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus* (Göttingen, 1915), E. Lamotte ve J. Przyluski, "Bouddhisme et Upanişad," *BEFEO* 32, 1932, s. 141-169; A. K. Warder, "On the Relationship between Early Buddhism and Other Contemporary Systems," *BSOAS* 18, 1965, s. 43-63.

§ 157. Oniki etken formülü hakkında, bkz. Surendranath Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, c. I (Cambridge, 1922), s. 84 vd.; A. Bareau, "Le bouddhisme indien," s. 40 vd.; W. Rahula, *a.g.y.*, s. 79 vd.; B. C. Law, "The Formulation of the Pratītyasamutpāda," *JRSA* (?), 1937, s. 287-292; A. C. Banerjee, "Pratītyasamutpāda," *Indian Historical Quarterly*, 32 (Kalküta), 1956, s. 261-264; Thera Narada, "Kamma or the Buddhist Law of Causation," *B. C. Law Volume*, Bol. II (Poona, 1946), s. 158-175. Ayrıca krş. L. de la Vallée Poussin, *Bouddhisme. Études et matériaux (?). Théorie des Douze Causes* (Gent, 1913).

Anatta öğretisi hakkında, bkz. L. de la Vallee Poussin, *Nirvâna* (Paris, 1925); E. Conze, *Le bouddhisme* s. 16 vd.; aynı yazar, *Buddhist Thought in India* (Londra, 1962), s. 34 vd.; W. Rahula, *a.g.y.*, s. 77 vd. Ayrıca krş. Maryla Falk, "Nairâtmya and Karman," *Louis de la Vallée Poussin Memorial Volume* içinde (Kalkuta, tarihsiz), s. 429-464.

En eski Budizmin gündeme getirdiği sorunlar hakkında, bkz. Frank Reynolds, "The Two Wheels of Dhamma: A Study of Early Buddhism" (*The Two Wheels of Dhamma* içinde, Chambersburg, Pennsylvania, 1972), s. 6-30; krş. aynı yazar, "A Bibliographical Essay on Works related to Early Theravada and Sinhalese Buddhism" (*a.g.y.*, s. 107-121).

§ 158. *Nirvâna*'nın Batılı yorumlarının mükemmel bir tarihi için, bkz. Guy Richard Welbon, *The Buddhist Nirvâna and Its Western Interpreters* (Chicago ve Londra, 1968); krş. özellikle Hermann Oldenberg (s. 194-220), T. W. ve C. A. F. Rhys Davids (s. 221-248) ve L. de la Vallee Poussin ile T. Stcherbatsky arasındaki tartışma (s. 248-296) üzerine bölümler. De la Vallée Poussin'in ilk yorumu için, bkz. *The Way to Nirvana: Six Lectures on Ancient Buddhism as a Discipline of Salvation* (Cambridge, 1917), *Nirvâna* (Paris, 1925) ve "Nirvâna" makalesi, *Indian Historical Quarterly* 4 içinde, 1928, s. 347-348. Stcherbatsky'nin görüşleri için, bkz. *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word "Dharma"* (Londra, 1923) ve *The Conception of Buddhist Nirvâna* (Leningrad, 1927). Bununla birlikte uzun bir tartışmanın ardından her iki bilim adamı da kendi rakibinin yorumuna ikna oldu; krş. T. Stchrbatsky, "Die drei Richtungen in der Philosophie des Buddhismus" (*Rocznik Orjentalistyczny*, 10, 1934, s. 1-37); L. de la Vallee Poussin, "Buddhica" (*HJAS* 3, 1938, s. 137-160).

Friedrich Heiler *nirvâna* kavramını dinsel deneyim ölçütlerine göre incelemiştir; krş. *Die buddhistische Versenkung* (Münih, 1918).

"*Nirvâna* yolu" ve erginlenme simgeselliği hakkında, bkz. M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et Liberté* (Paris, 1954, 6. baskı 1975), s. 169 vd. Yoga ile Budizm arasındaki ilişkiler konusunda, bkz. L. de la Vallee Poussin, "Le bouddhisme et le Yoga de Patanjali" (*Mémoires Chinois et Bouddhiques* 5, Bruksel, 1937, s. 223-242); M. Eliade, *Le Yoga*, s. 173 vd.; krş. *a.g.y.*, s. 382-383; kaynakça bilgilerine şu eserleri ekleyin: Gerhard Oberhammer, *Strukturen yogischer Meditation* (Viyana, 1977), s. 102 vd.

§ 159. Budist meditasyon teknikleri hakkında, bkz. *Le Yoga*, s. 173 vd. ve kaynakçalar için *a.g.y.*, s. 383 vd.; Grace Constant Lounsberry, *Buddhist Meditation in the Southern School* (Londra, 1950); E. Conze, *Buddhist Meditation* (Londra, 1956).

Jhâna'lar ve dhammayoga'lar hakkında, bkz. L. de la Vallée Poussin, "Musila et Narada" (*Mémoires Chinois et Boudddhiques* 5, 1937, s. 189-222). "Yüksek bilimler" (*abhijnâ*) hakkında, bkz. L. de la Vallée Poussin, "Le Bouddha et les Abhijnas," *Le Muséon*, 44, 1931, s. 335-342; Eliade, *Le Yoga*, s. 183 vd., 384 ("mucizevi güçler" üzerine kaynakça).

§ 160 *Arhat*'lar hakkında, bkz. *Le Yoga*, s. 178 vd.; E. Conze, *Le Bouddhisme*, s. 91 vd.; A. Bareau, "Le bouddhisme indien," s. 60 vd., 123 vd.; ayrıca krş. Isaline Horner, *The Early Buddhist Theory of Man Perfected. A Study of the Arhat* (Londra, 1936).

Asamskrta'nın mistik yapısı konusunda, bkz. André Bareau, *L'Absolu en philosophie bouddhique. Evolution de la notion d'asamskrta* (doktora tezi, Paris, 1951).

Koşullandırılmış dünyanın yok edilmesiyle ilgili imgeler üzerine (Budha'nın "evi yıkması" ve *arhat*'ların "damı kırması"), bkz. M. Eliade, *Images et Symboles*, s. 100 vd.; aynı yazar, "Briser le Toit de la Maison: Symbolisme architectonique et physiologie subtile" (*Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem* içinde, Kudüs, 1967, s. 131-139).



XX. BÖLÜM

ROMA DİNİ: BAŞLANGICINDAN BAKKHANALİA DAVASINA (y. MÖ 186)



161. Romulus ve Kurban Edilen Maktul— Eski tarihçilere göre Roma MÖ 754'e doğru kurulmuştu, arkeolojik buluntular bu rivayetin geçerliliğini doğrulamaktadır. *Urbs* sit alanında MÖ VIII. yüzyılın ortasından itibaren ikamet edilmeye başlanmıştı. Roma'nın kuruluş miti ve ilk kralların efsaneleri Roma dininin anlaşılması için çok önemlidir, ama bu mitolojik toplam bazı etnografik ve toplumsal gerçeklikleri de yansıtmaktadır. Roma'nın doğuşu öncesinde yaşanan masalsı olaylar şunları ortaya koymaktadır: 1) Farklı kökenlerden kaçaklar bir araya toplanmış ve 2) birbirinden tamamen ayrı iki budun grubu kaynaşmıştır. Roma halkının çıktığı Latin budumu, yerli neolitik çağ nüfusuyla Alpler'in kuzeyinden aşağı inen Hint-Avrupalı istilacıların karışımının sonucudur. Bu ilk sentez, Roma ulusunun ve kültürünün ilk örneğini oluşturur. Nitekim budunsal, kültürel ve dinsel asimilasyon ve bütünleştirme süreci imparatorluğun sonuna kadar devam etmiştir.

Tarihçilerin naklettiği rivayete göre, Alba kralı Numitor, kardeşi Amulius tarafından tahttan indirildi. Amulius, saltanatını güvenceye almak için, Numitor'un oğullarını öldürdü ve kızı Rhea Sylvia'yı da Vesta rahibesi olmaya zorladı.* Ama Sylvia, Mars'tan hamile kaldı ve iki erkek çocuk doğurdu: Romulus ve Remus. Tiber kıyısında sulara (bir beşik içinde) terk edilen ve mucize eseri bir dişi kurt tarafından emzirilen ikizleri bir süre sonra bir çoban bulup evine götürdü ve karısı onları büyüttü. Romulus ve Remus yetişkin birer erkek olunca, dedeleri tarafından tanınıp kabul edildiler ve tahtı gasbedeni ortadan kaldırdıktan sonra, Numitor'u yeniden tahta çıkardılar. Ancak Alba'dan ayrıldılar ve çocukluklarını geçirdikleri yerde bir kent kurmaya karar verdiler. Tanrılara danışmak için Romulus Palatium'u seçerken, Remus ise Aventinus tepesine yerleşti. İlk uğurlu işareti Remus fark etti. Gökte altı akbaba uçuyordu. Ama Romulus oniki akbaba gördü ve kenti kurma onuru onun oldu. Palatium'un çevresine sabanla bir iz açtı. Sabanın iki yanından açılıp kenarlara birikken toprak surları, sabanın izi ise hendeği temsil ediyordu ve kimi yerlerde sabanı kaldırarak gelecekte kapıların nerelere açılacağını belirlemişti. Re-

* Vesta rahibeleri hayatları boyunca bakire kalıyorlardı —çn

muş, kardeşinin bu gerçekdışı terminolojisiyle alay etmek için, bir sıçrayışta "suru" ve "hendeği" aştı. O zaman Romulus onun üzerine atıldı ve şöyle haykırarak kardeşini öldürdü: "Gelecekte benim surlarımı aşacak herkes işte böyle olsun!"[1]

Bu rivayetin mitolojik niteliği açıktır. Sargon, Musa, Keyhüsrev ve başka ünlü kişiliklerin de efsanelerinde görülen, yeni doğan bebeğin terk edilmesi izleği burada da karşımıza çıkıyor (krş. § 58, 105). Mars'ın ikizleri emzirmesi için gönderdiği dişi kurt, Romalıların savaşçılık vasıflarının alâmetidir. Terk edilme ve dişi bir yırtıcı hayvan tarafından emzirilme, müstakbel kahramanın geçmesi gereken ilk erginlenme sınavıdır. Bunu ergenlik çağındaki çocuğun yoksul ve kaba saba insanlar arasında kimliğini bilmeden geçirdiği çıraklık dönemi izler (örneğin Keyhüsrev). Gerek "düşman (ikiz) kardeşler", gerekse amcanın (veya dedenin) yok edilmesi izleği de çok yaygındır. Kent kuruluşunun bir saban iziyle belirlenmesi ritüeline (*sulcus primigenius*) gelince, birçok kültürde bunun koşutları saptanmıştır. (Düşman bir kentin surları yıkılıp harabelerin çevresinde sabanla bir iz açılınca da, bu kent ritüel anlamda yok edilmiş oluyordu.[2]) Başka birçok gelenekte de görüldüğü üzere, aslında bir kentin kuruluşu kozmogoninin yinelenmesini temsil eder. Remus'un kurban edilmesi de, Puruşa, Ymir, P'an-Ku örneğindeki gibi ilk kozmogoni kurbanını yansıtır (krş. § 75). Roma'nın yerleşim alanı üzerinde öldürülen Remus, kentin mutlu geleceğini, yani Roma halkının doğuşunu ve Romulus'un krallığa çıkışını sağlar.[3]

Bu mitolojik rivayetin, ilk tarihçiler tarafından kayda geçirilmeden önceki zamandizinini ve uğradığı değişiklikleri saptamak güçtür. Arkaik niteliği tartışma götürmezdir ve Hint-Avrupa kozmogonileriyle bazı benzerlikleri ortaya konmuştur.[4] Konumuz açısından daha öğretici olan ise, bu efsanenin Romalıların bilincindeki yansımalarıdır. "Roma tanrılarına sunulan bu ilk kanlı kurban, halkın belleğinde hep korkunç bir anı olarak kalacaktır. Kuruluşun üzerinden yedi yüzyıldan fazla bir süre geçtikten sonra, Horatius bu olayı hâlâ bir tür ilk günah olarak görmekte ve bu günahın sonuçlarının kaçınılmaz bir biçimde Romalıların birbirini boğazlamasına, dolayısıyla kentin yok oluşuna yol açacağını düşünmektedir. Roma, tarihinin her bunalımlı anında, üzerinde bir lanetin ağırlığını hissettiğini sanarak,

---

1 Titus Livius, I, 3 vd.; Ovidius, *Fasti*, II. 381 vd.; Halikarnassoslu Dionysios, *Romaike Arkhaiologia*, I, 76 vd.; Plutarkhos, *Romulus*, III-XI, vb.

2 Servius, *ad Aeneid* IV. 212.

3 Florus, *Rerum Romanorum epitome*, I, 1, 8; Propertius, IV. 1. 31; ayrıca bkz. Jaan Puhvel, "Remus et frater," s. 154 vd.

4 Puhvel, a.g.y., s. 153 vd.; Bruce Lincoln, "The Indo-European Myth of Creation," s. 137 vd.

kaygı içinde kendini sorgulayacaktır Roma doğuşu sırasında ne insanlarla, ne de tanrılarla barış içindeydi Bu dinsel kaygı kentin kaderi üzerinde ağırlığını hissettirecektir."[5]

162. Hint-Avrupa Mitlerinin "Tarihselleştirilmesi"— Rivayete göre, kent önce bölgenin çobanları, sonra da Latium'un sürgünleri ve serserileri tarafından iskân edilmişti Romulus kadın bulmak için bir savaş hilesine başvurdu Komşu kentlerden ailelerin de gelip katıldığı şenlik sırasında, Romulus'un silah arkadaşları genç Sabin kızları üzerine atılıp, onları evlerine sürüklediler Sabinler ile Romalılar arasında çıkan savaş herhangi bir askeri sonuca bağlanmadan sürüp gitti; sonunda kadınlar, ailelerıyle kendilerini kaçıranların arasını buldu Barışma birçok Sabinin kente yerleşmesine yol açtı Romulus kentin siyasi yapısını örgütledikten senatoyu ve halk meclisini kurduktan sonra şiddetli bir fırtınada kayboldu ve halk da onu tanrı ilan etti

Kardeşini öldürmesine karşın, Romulus figürü Romalıların bilincinde örnek bir kişilik haline geldi ve öyle de kaldı O hem kurucu hem yasa koyucu savaşçı ve rahipti Rivayetler, Romulus'un ardılları konusunda görüş birliği içindedir Bunların ilki Numa adında bir Sabindi ve kendini dinsel kurumların örgütlenmesi işine verdi, özellikle Fides Publica, Sağlam İman tapımını öne çıkarttı, bu yemin tanrıçası hem bireyler, hem de uluslar arasındaki ilişkileri yönetiyordu Numa'nın ardılları içinde en meşhuru altıncı kral Servius Tullius'tu Roma toplumunun yeniden örgütlenmesi, idari reformlar ve kentin büyütülmesi onun adıyla anıldı

Roma'nın kuruluşundan başlayıp son kral Etrüsklü Tarquinius Superbus'un devrilmesine ve Cumhuriyet döneminin başlamasına kadar yaşanan birçok masalsı olayı nakleden bu rivayetin gerçeğe uygunluğu uzun süre tartışılmıştır Büyük olasılıkla kolektif belleğin etkisiyle zaten değiştirilmiş olan bazı kişiliklere ve tarihsel olaylara ilişkin anılar, özel bir tarihyazım anlayışına uygun bir şekilde yorumlanmış ve düzenlenmişti Georges Dumézil, Romalıların Hint-Avrupa mitolojisinin büyük izleklerini hangi yönde "tarihselleştirdiğini" göstermiştir (krş § 63), öyle ki Etrüsk ve Yunan etkileri görülmeye başlamadan önceki en eski Roma mitolojisinin Titus Livius'un ilk iki kitabında örtülü olarak bulunduğu söylenmiştir

[5] Pierre Grimal *La Civilisation Romaine*, s 27 Horatius, ilk kardeş katlinin sonuçlarına *Epode* VII 17-20'de değinir

Örneğin Romalılar ile Sabinler arasındaki savaş konusunda, Dumézil İskandinav mitolojisinin ana olaylarından biriyle, özellikle de iki tanrısal halk, Aslar ve Vanlar arasındaki çatışmayla olan şaşırtıcı simetriye dikkat çeker. Birinciler Odin ve Thor'un çevresinde toplanmıştır. Şefleri olan Odin, büyücü-kral-tanrıdır; çekiçli tanrı Thor, göğün büyük hâkimidir. Buna karşılık Vanlar, bereket ve zenginlik tanrılarıdır. Asların saldırısına uğrayan Vanlar direnir ama Snorri Sturluson'un dediği gibi, "kâh bir taraf, kâh diğer taraf zaferi kazanmaktadır. Bu pahalı yarı başarıların sürekli el değiştirmesinden bıkan Aslar ve Vanlar barış yapar. Başlıca Van tanrıları Asların yanına yerleşir ve temsil ettikleri bereket ve zenginlikle Odin çevresinde toplanmış tanrılar sınıfını tamamlarlar. İki tanrısal halkın kaynaşması böylece sonuçlanır ve Aslarla Vanlar arasında bir daha çatışma yaşanmaz (§ 174).

Georges Dumézil bu mitolojiyle Romalılar ve Sabinler arasındaki savaşın benzerliklerini vurgular. Bir yanda Mars'ın oğlu ve Iupiter'in koruması altındaki Romulus ve onun ürkütücü savaşçılar olan, fakat yoksul ve kadınsız arkadaşları, diğer yanda ise, Tatius ve başlıca özellikleri zenginlik ve bereket olan (çünkü kadınları vardır) Sabinler. Aslında bu iki taraf birbirini tamamlayıcı niteliktedir. Savaş bir zaferle değil, kadınların girişimi sayesinde sona erer. Barıştan sonra Sabinler Romulus'un arkadaşlarıyla kaynaşmaya ve böylece onlara zenginlik taşımaya karar verirler. Artık ortak olan iki kral, tapınlar kurar: Romulus yalnızca Iupiter'e, Tatius ise içlerinde Quirinus'un da yer aldığı bereket ve yer tanrılarına tapar. "Ne bu çifte saltanatta, ne de daha sonra Roma'nın Sabin bileşeni ile Latin, Albalı, Romulus'lu bileşeni arasında bir ayrılıktan söz edildiği asla duyulmayacaktır. Toplum tamamlanmıştır."[6]

Gerçi birçok bilginin de düşündüğü gibi, ardından barışın geldiği bu savaşın tarihsel bir gerçekliği ve özellikle de "yerli anaların" ile Hint-Avrupalı fatihler arasındaki kaynaşmayı yansıtması da mümkündür.[7] Ama "tarihsel olaylar"ın Hint-Avrupa toplumlarına özgü bir mitolojik şemaya göre yeniden düşünülüp düzenlenmesi de anlamlıdır. İskandinav mitolojisinden bir bölümle Roma tarihsel efsanesi arasındaki şaşırtıcı simetri, Roma'daki Hint-Avrupa mirasının bütünü incelendiğinde derindeki anlamını gözler önüne serer. Öncelikle, en eski üçlü Roma tanrı gru-

---

6 Georges Dumézil, *L'héritage indo-européen à Rome*, s. 127-142; *La religion romaine archaïque*, s. 82-88.

7 Ama budunsal bileşenleri cenaze ritüellerinden yola çıkarak ve toprağa gömmeyi Sabinlere, ölüleri yakmayı ise Latinlere atfederek tanımlamak tedbirsizlik olur; krş. H. Müller-Karpe, aktaran Dumézil, *La rel. rom. arch.*, s. 10.

bunun –Iupiter, Mars Quirinus– diğer Hint-Avrupa halklarında da bulgulanan üç bölümlü ideolojiyi ifade ettiğini hatırlatalım: büyüsel ve hukuksal egemenlik işlevi (Iupiter, Varuna ve Mitra, Odin), savaşçı güç tanrıları işlevi (Mars, Indra, Thor) ve son olarak da bereket ve ekonomik refah tanrıları (Quirinus, Nasatya ikizleri, Freyr). Bu işlevsel üçlü tanrı grubu, Hint-Avrupa toplumlarının üç sınıfa bölünmesinin ideal örneğini oluşturur: Rahipler, savaşçılar ve hayvancılar-tarımcılar (yalnızca Hint örneğini sayacak olursak, *brâhmana*'lar, *kşatriya*'lar ve *vaişya*'lar; krş. § 63). Roma'da toplumsal açıdan üçe bölünme oldukça erken bir dönemde dağılmıştır, ama efsanevi üç aşiret geleneğinde bunun anıları fark edilmektedir.

Bununla birlikte Hint-Avrupa mirasının özü, büyük oranda tarihselleştirilmiş bir biçimde korunmuştur. Birinci işlevin birbirini tamamlayan iki eğilimi –Varuna-Mitra çiftinin yansıttığı büyüsel ve hukuksal egemenlik– Roma'nın iki kurucusunda da bulunur: Romulus ve Tatius. Birincisi, şiddet kullanan yarı-tanrı, Iupiter Feretrius'un* koruması altındadır; dengeli ve bilge, *sacra* ve *leges*'in kurucusu olan ikincisi Fides Publica'ya bağlıdır. Onları yalnızca savaşçı niteliği bulunan kral Tullus Hostilius ve saltanatı döneminde kent kapılarının zenginliğe ve uzun mesafeli ticarete açıldığı Ancus Marcius izler.[8] Kısacası, üç işlevin tanrısal temsilcileri, ilk Roma kralları dizisi içinde "tarihsel kişilikler"e dönüştürülmüştür. Başlangıcın hiyerarşik formülü –tanrısal üç bölümlülük– zamandizinsel bir dizi tarzında, dünyevi koşullar içinde ifade edilmiştir.

Georges Dumézil, Hint-Avrupa mitlerinin Roma'da tarihselleştirilmesinin başka örneklerini de gün ışığına çıkarmıştır. Horatius kardeşlerden üçüncüsünün, üç Curiatius karşısında kazandığı zaferi hatırlatalım: bu zafer, Indra ve Trita'nın Üç Başlı Canavar'ı yenmesinin izdüşümüdür. İki sakatın, Horatius Cocles (Tek Gözlü Horatius) ve Mucius Scaevola'nın (Solak Mucius) ("Tek Gözlü" ile "Solak") efsanesi de İskandinavların tek gözlü tanrı ve çolak tanrı, yani Odin ve Thor çiftinde koşutunu bulur.[9]

---

* Iupiter Feretrius: Roma tanrısı Iupiter'in işlevi anlaşılamamış bir yönü. Feretrius isminin anlamı belirsizdir; "silahları kutsayan", "anlaşmaların yapıcısı" veya "çarpan" anlamlarına gelebilir –yn.

[8] Bkz. G. Dumézil, *Mythe et épopée*, c. I, s. 271 vd.; c. III, s. 211 vd.

[9] Dumézil, *La religion romaine archaïque*, s. 90, daha önceki çalışmalarına göndermelerle birlikte.

Bu karşılaştırmalı araştırmaların sonuçları çok önemlidir. İlk olarak, Roma dininin köklerinin "ilkel" türde inançlarda aranmaması gerektiğini gösterir,[10] çünkü Roma halkının oluştuğu dönemde Hint-Avrupa dinsel ideolojisi hâlâ etkindi. Bu miras yalnızca belirgin bir mitolojiyi ve ritüel tekniğini değil, tutarlı ve açık bir şekilde formüle edilmiş bir teolojiyi de kapsıyordu. Dumézil'in *maiestas, gravitas, mos, augur, augustus* vb. terimler hakkındaki çözümlemelerini okumak bunu anlamaya yeter.[11]

Mitolojik izleklerin ve Hint-Avrupa mitsel-ritüel senaryolarının "tarihselleştirilmesi," bir başka nedenden ötürü de önem taşır. Bu süreç Roma dinsel dehasının ayırt edici özelliklerinden birini, onun metafizik karşıtı eğilimini ve "gerçekçi" vasfını da ortaya koyar. Nitekim Romalıların kozmik hayatın ve tarihin dolaysız gerçekliklerine gösterdikleri tutkulu, *dinsel* ilgi, sıradışı görüngülere (bunlar alâmet olarak da kabul edilir) verdikleri hatırı sayılır önem ve özellikle de ritüellerin gücüne duydukları derin güven çarpıcıdır.

Sonuç olarak, Hint-Avrupa mitolojik mirasının kentin en eski tarihi içinde gizlenerek hayatta kalması olgusu, kendi içinde, *Roma dinselliğinin özgül yapısını gözler önüne seren bir dinsel yaratım* oluşturmaktadır.

163. Roma Dinselliğinin Özgül Nitelikleri— Metafizik karşıtı düzenleme ve gerek kozmik, gerek tarihsel *dolaysız gerçekliklere* gösterilen (dinsel nitelikteki) canlı ilgi Romalıların olağandışılıklara, rastlantılara veya yeniliklere karşı tavrında kendini çok erken bir dönemden itibaren belli eder. Gerek Romalılar, gerekse genelde kırsal toplumlar açısından, ideal ölçü kendini yıllık döngünün düzenliliğinde, mevsimlerin düzenli bir şekilde sıralanmasında dışa vuruyordu. Her kökten yenilik kural ihlaliyle eşdeğerdi, sonuçta kaosa geri dönme tehlikesini beraberinde getiriyordu. (Eski Mısır'da da benzer bir anlayış için bkz. § 25.) Aynı şekilde olağandışı her durum —mucizeler, sıradışı olaylar (canavarların doğması, gökten taş yağması vb)— tanrılarla insanlar arasındaki ilişkilerde bir krizi haber veriyordu. Mucizeler tanrıların hoşnutsuzluğunu, hatta öfkesini açığa vuruyordu. Sıradışına çıkan

[10] Söz konusu yaklaşımı özellikle yansıtan, H. J. Rose'dur. "Yüzyıllar boyunca *numen*'in yalnızca *numen dei*, şu veya bu tanrının dışavurulmuş iradesinden başka bir şey olmadığını" dikkate almayan Rose, *numen*'i *mana* ile özdeşleştiriyordu (Dumézil, *La rel. rom. arch.*, s. 47).

[11] Krş. *Idees romaines*, s. 31-152. Gerçi bu genel kuramsal açıklama ve aynı zamanda dünya üzerinde ampirik egemenlik sisteminin yanında, yabancı kökenli birçok inanç ve tanrısal figür de vardı; ama Roma halkının etnogenesis (budundoğum) çağında bu yabancı dinsel miras özellikle kırsal katmanları kapsıyordu.

görüngüler tanrıların kolay çözülemeyen teofanileri demekti, belli bir açıdan, "olumsuz tanrısal tezahürler"i oluşturuyorlardı

Yahve de niyetlerini kozmik görüngüler ve tarihsel olaylarla duyuruyordu Peygamberler durmaksızın bunları yorumluyor haber verdikleri korkunç tehditleri vurguluyorlardı (bkz § 116 vd) Romalılar açısından mucizelerin kesin anlamı belli değildi, tapımla ilgili meslek erbabı tarafından çözümlenmeleri gerekirdi Bu durum kehanet tekniklerinin büyük önemini Etrusk *haruspeks*'lerine[*] duyulan korkuyla karışık saygıyı ve daha geç bir dönemde Sibylla Kitaplarıyla diğer kehanet derlemelerini açıklar Kehanet, görülen (*auspicia*) veya duyulan alâmetlerin (*omina* yorumundan oluşuyordu Yalnızca yargıçların ve askeri önderlerin bunları açıklama yetkisi vardı Ama Romalılar kendilerine alâmetleri reddetme hakkını tanımıştı [12] Aynı zamanda falcı olan bir konsül, planlarına engel olabilecek işaretleri görmezden gelebilmek için, kendini kapalı bir tahtırevanda taşıtabiliyordu [13] Mucizenin anlamı bir kez çözülünce, *lustratio*[*] ve diğer arındırma ritüellerine başvurulurdu çünkü bu "olumsuz teofaniler" bir kirlenmenin varlığını haber vermişti ve bu kirlenmenin özenle püskürtülmesi önemliydi

Mucizelerden ve kirlenmelerden duyulan ölçüsüz korku, ilk bakışta batıl inançların yarattığı bir dehşet olarak yorumlanabilir Bununla birlikte özel türde bir dinsel deneyim söz konusudur çünkü tanrılarla insanlar arasında böyle sıradışı tezahürler aracılığıyla diyalog kurulur. Kutsallık karşısındaki bu tavır doğal gerçekliklere, insan etkinliklerine ve tarihsel olaylara, kısacası *somut özel* ve *o anda yaşanan olaylara* dinsel değer yüklenmesinin doğrudan sonucudur Ritüellerin çoğalması bu tavrın bir diğer yönünü oluşturur Tanrısal irade, sonsuz bir dizi sıradışı işaret ve olayla *hic et nunc* (şimdi ve burada) tezahür ettiğine göre, en etkili ritüelin hangisi olacağını bilmek ayrı bir önem kazanır Bütün tanrısal kendiliklerin özgül tezahürlerini ayrıntılarına varıncaya dek tanımak oldukça karmaşık bir kişileştirme sürecini teşvik etmiştir Bir tanrının çok sayıda tezahürü ve farklı işlevleri, özerk "kişiler" olarak birbirinden ayrılma eğilimi gösterir

---

[*] Haruspeks Gerçekleştirilecek bir işin uygun olup olmadığıyla ilgili olarak kesilen bir kurbanın bağırsaklarına bakarak tanrının kararını bildiren kâhin -yn

[12] Krş diğerleriyle birlikte Cicero *De divinatione* I, 29

[13] *De div* II 77

[*] Lustratio Kötücül etkilerden korunmak ve kısmetinin açılması için yapılan bir arındırma ayini Bu ayin çerçevesinde kentler bedenler toprak parçaları arındırılabilirdi -yn

Kimi durumlarda bu kişileştirmelerin sonucunda gerçek bir tanrısal figür ortaya çıkmaz. Onlara, teker teker anılsalar bile, hep grup halinde yakarılır. Örneğin tarımsal etkinlik belli sayıda kendiliğin hükmünde gelişir, bunların her biri —nadasa bıraktıktan sonra toprağı sürmek, hasat etmek, ürünü arabalara yükleyip taşımaya ve istiflemeye kadar— özel bir aşamayı yönlendirir. Aziz Augustinus'un mizahi bir yaklaşımla hatırlattığı gibi,[14] yeni doğan bebeğin viyaklamasına ve konuşmasına yardım etmek için Vaticanus ve Fabulinus'a, bebeği yedirmek ve içirmek için Educa ve Polina'ya, yürümeyi öğrenmesi için Abeona'ya yakarılırdı ve liste böylece uzayıp giderdi. Ama bu doğaüstü kendiliklere yalnızca tarımsal işlerle ilgili olarak ve özel tapım içinde yakarılır. Bunlar gerçek kişiliklerden yoksundur ve "güç"leri etkili oldukları sınırlı alanı aşmaz.[15] Bu kendilikler, morfolojik açıdan tanrılarla aynı hali paylaşmaz.

Romalıların vasat mitolojik imgelemi ve metafizik karşısındaki umursamaz tavırları, gördüğümüz gibi, somuta, özele, şimdi ve burada olana karşı gösterdikleri tutkulu ilgiyle telafi edilmiştir. Roma dinsel dehası pragmatizmiyle, istenen sonucu alma yönündeki arayışıyla ve aile, *gens*, vatan gibi özellikle de organik topluluların "kutsallaştırılması" ile sivrilir. Meşhur Roma disiplini, onur veren yükümlülükleri (*fides*)[16] sadakatleri, devlete bağlılıkları, Hukuka atfettikleri dinsel saygınlık, insan kişiliğinin değer kaybına uğraması şeklinde yansır. Birey, yalnızca grubuna ait olduğu oranda önem taşır. Romalılar bireyin dinsel önemini ancak daha geç bir dönemde, Yunan felsefesinin ve doğulu selamet tapınılarının etkisiyle keşfeder; ama önemli sonuçlara yol açacak bu keşif (krş. § 206) özellikle kent nüfuslarını etkilemiştir.

Roma dinselliğinin toplumsal niteliği,[17] öncelikle de ötekilerle ilişkilere verilen önem, *pietas* terimiyle açık olarak ifade edilmiştir. *Piare* (bir kirlenmeyi, lekeyi kötüye işaret eden bir alâmeti silmek, yatıştırmak vb.) fiiliyle ilişkilerine karşın, *pietas* hem ritüellere, hem de insanlar arasındaki doğal (yani *kurallara göre düzenlenmiş*) ilişkilere titizlikle uyulması anlamına gelir. Bir oğul için *pietas* babasının sözünü dinlemektir; itaatsizlik canavarca, doğal düzene aykırı bir davranışla eşdeğerlidir ve suçlu bu kirlenmenin kefaretini kendi ölümüyle öde-

[14] *Civitas Dei* [*Tanrı'nın Kenti*], VII, 3.

[15] Üstelik bu sınırlı alanların içinde bile bu kendilikler önemli değildir; krş. Dumézil, *La rel. rom.*, s. 52 vd.

[16] *Fides* hakkında, bkz. Dumézil, *a.g.y.*, s. 156, dipnot 3 (en son kaynaklar).

[17] XX. yüzyılın kutsallıktan uzaklaşmış toplumunda bazı Hıristiyan kiliselerin gösterdiği yeniden "güncellik kazanmak" çabalarında da benzer bir eğilime rastlanmaktadır (bkz. c. III).

melidir. Tanrılara karşı *pietas*'ın yanı sıra, ait olunan grupların üyelerine, kente ve son olarak da bütün insanlara karşı da *pietas* vardır. "İnsanların hakkı" (*jus gentium*), yabancılara bile karşı belli görevler belirliyordu. "*Humanitas* kavramı açıkça ortaya çıkınca, bu anlayış Helen felsefesinin de etkisiyle, tam olarak serpilip gelişti. "*Humanitas*, yalnızca insan türüne aidiyet olgusunun gerçek bir akrabalık oluşturduğu, bunun tıpkı aynı *gens*'in veya aynı kentin üyelerini birbirine bağlayan ve dayanışma, dostluk ya da en azından saygı görevleri yaratan akrabalığa benzediği düşüncesidir."[18] XVIII. ve XIX. yüzyılların "insancıl" ideolojileri aslında eski Roma *pietas* kavramını yeniden ele alıp, kutsallığından uzaklaştırarak geliştirmekten öte bir şey yapmamıştır.

164. Özel Tapım. Penat'lar, Lar'lar, Man'lar— Putperestliğin sonuna kadar —*paterfamilias* (aile reisi) tarafından yönetilen— özel tapım, devlete bağlı meslek erbabı tarafından gerçekleştirilen kamusal tapımın yanında özerkliğini ve önemini korudu. Sürekli değiştirilen kamusal tapımdan farklı olarak, ocağın çevresinde gerçekleştirilen ev tapımı Roma tarihinin onikı yüzyılı boyunca pek değişmemiş gibi gözükmektedir. Diğer Hint-Avrupa halklarında da bulgulandığı gibi, arkaik bir tapım sistemi söz konusudur. Tıpkı Âriler çağı Hindistan'ında olduğu gibi, evdeki ateş, tapımın merkezini oluşturuyordu. Bu ateşe her gün besin sunguları, ayda üç kez de çiçek sunguları vb. veriliyordu. Tapım, ataların mitsel ritüel kişileştirilmeleri olan Penat'lar ve Lar'lara ve bireyin bir tür "ikizi" olup, onu koruyan *genius*'a* sesleniyordu. Doğum, evlilik ve ölüm anlarının yarattığı krizler, bazı ruhlar ve daha küçük tanrılar tarafından yönetilen özel geçiş ritüellerini gerektiriyordu. Daha yukarıda (s. 130) yeni doğan bebeğin çevresine çağırılan kendil klerı belirtmiştik. Dinsel evlilik töreni yer ve ev tanrılarının (Tellus, daha sonraları Ceres vb.) ve evlilik yemininin koruyucusu olarak Iuno'nun himayesinde gerçekleştiriliyor ve kurban törenleri ve ocağın tavaf edilmesini içeriyordu.

Ölünün toprağa verilmesinin dokuzuncu günü tamamlanan cenaze ritüelleri, düzenli yapılan "ölü akrabalar" (*divi parentes*) veya Man'lar tapımı içinde sürdürü-

---

[18] P. Grimal, *a.g.y.*, s. 89. Latte'nin *pietas* hakkındaki "siyasi" varsayımına (*Römische Religionsgeschichte*, s. 236-239) karşı, bkz. P. Boyancé, *La religion de Virgile* (1963), s. 58 ve Dumézil, *La rel. rom. arch.*, s. 400.

* Genius (çoğ. genii): Kelime anlamı "doğurtan." Bir erkeğin, çocuk sahibi olmasını sağlayan koruyucu ruhu. Kadınlarda Iuno (Juno) denilen koruyucu ruha karşılık gelir. Paterfamilias'ın doğum gününde ev halkı ailenin genius'una (*genius paterfamilias*) taparlardı. —yn.

lüyordu. Onlara iki bayram adanmıştı: şubat ayındaki Parentalia ve mayıs ayındaki Lemuria. İlk bayram sırasında yargıçlar üzerlerinde alâmetlerini taşımıyor, tapınaklar kapatılıyor, sunaklardaki ateşler söndürülüyor ve düğün yapılmıyordu.[19] Ölüler yeryüzüne geri geliyor ve mezarların üzerindeki gıdalarla besleniyorlardı.[20] Ama ataları asıl yatıştıran *pietas*'tı (*animas placare paternas*, *a.g.y.*, II, 533). Eski Roma takviminde şubat yılın son ayı olduğuna göre, iki zaman döngüsü arasında kalan ara dönemlerin ayırt edici özelliğini oluşturan "kaotik" ve akışkan hale katılıyordu. Kurallar askıya alınıyor, ölüler yeryüzüne geri dönebiliyordu. Lupercalia ritüeli de şubat ayında yapılıyordu (§ 165). Toplu arınmalar "Yeni Yıl"la simgelenen evrensel yenilenmeyi (= dünyanın ritüel anlamda yeniden yaratılmasını) hazırlıyordu.[21]

Lemuria'nın üç günü boyunca (9, 11 ve 13 Mayıs), ölüler (*lemur*'lar, etimolojisi bilinmiyor) yeniden geri geliyor ve kendi soylarından gelenlerin evlerini ziyaret ediyorlardı. Onları yatıştırmak ve bazı yaşayan insanları beraberlerinde götürmelerini engellemek için, aile reisi ağzını kara bakla taneleriyle dolduruyor ve onları tükürürken bir yandan şu sözü dokuz kez tekrarlıyordu: "Bu baklalarla kendimi ve yakınlarımı aklıyorum." Sonunda hayaletleri ürkütmek için tunçtan bir nesneyle gürültü çıkararak dokuz kez şöyle diyordu: "Atalarımın Man'ları, gidin buradan!"[22] Ölülerin dünyaya yaptıkları dönemsel ziyaretlerin ardından ritüellerle tekrar yerlerine döndürülmeleri, bütün dünyada çok yaygın bir törendir (krş. Anthesteria törenleri, § 123).

Man'larla ilişkili bir başka ritüeli daha hatırlatalım: *devotio*[a]. Titus Livius[23] Samnitlere karşı yapılan bir savaş kapsamında, bu ritüeli ayrıntılı olarak betimler. Lejyonlarının teslim olmaya hazırlandığını gören konsül Decius, zafer için hayatını "adar." Bir din adamının rehberliğinde ritüel sözlerini söyler ve Ianus, Iupiter, Mars ve Quirinus'tan başlayarak çok sayıda tanrıya ve en sonunda da Man'lara ve tanrıça Tellus'a yakarır. Decius, Man'lara ve Yer'e (Tellus) kendi hayatıyla birlikte

---

[19] Ovidius, *Fasti* II, 533, 557-567.

[20] A.g.y., II, 565-576.

[21] El ade, *Le Mythe de l'Eternel Retour*, bö. II: "La régénération du Temps."

[22] A.g.y., V, 429-444.

[a] Kendi hayatı karşılığında tanrıların inayetini kazanma amaçlı kurban biçimi. Genellikle generaller tarafından bir savaşın kaybedilmesi tehlikesi belirince baş vurulurdu. Düzenlenen bir ritüelde general kendisini ve düşman ordusunu Tellus'a ve Man'lara kurban edeceği andını içerdi (*devovere*). -yn

[23] VIII, 9, 10.

düşman ordularını da adar. *Devotio* ritüeli, "yaratıcı cinayet" olarak insan kurban edilmesi biçimindeki arkaik anlayışı yansıtır. Özetle, kurban edilen hayat, ritüel aracılığıyla gerçekleştirilmek istenen işin yararına aktarılmaktadır. Decius örneğinde gerçekleşmesi istenen iş askeri zaferdir. Neredeyse bütün panteona yakarılır, ama Roma ordusunu kurtaran *Manlara verilen sungudur*, yani Decius'un kendini kurban etmesi ve Samnitlerin topluca öldürülmesi.

Ölüler krallığının eski Latium sakinlerine özgü temsilleri bilinmiyor; bize kadar aktarılmış olanlar Yunan ve Etrüsk anlayışlarının etkilerini yansıtır. Büyük olasılıkla Latinlerin arkaik ölüm mitolojisi neolitik çağ Avrupa kültürlerinin geleneklerinin bir uzantısıydı. Zaten İtalik kırsal katmanlar tarafından paylaşılan öteki dünya anlayışları sonraki Yunan, Etrüsk ve Helenistik etkilerle ancak yüzeysel anlamda değişmiştir. Buna karşılık Vergilius'un *Aneid*'inin 6. kitabında değinilen Hades, imparatorluk çağı lahitlerinin ölüm sonrasına ilişkin simgeselliği, göksel ölümsüzlüğe ilişkin doğu ve Pythagorasçı kökenli anlayışlar MÖ I. yüzyıldan itibaren Roma'da ve İmparatorluğun diğer kentlerinde halk arasında çok yaygınlaşacaktır.

165. Rahipler, Falcılar ve Dinsel Topluluklar— Devlet denetimindeki kamusal tapım, belli sayıda rahip ve dinsel topluluk uyguluyordu. Monarşi döneminde ruhban hiyerarşisi içinde kral ilk sıradaydı. O, *Reks sacrorum* du ("kutsalın kralı"). Ne yazık ki ayinlerin kutlanış biçimi yeterince bilinmemektedir. Bununla birlikte Regia'da, "kralın evi"nde, Iupiter'e (veya Iuno'ya ve Ianus'a), Mars'a ve bir tarım bereketi tanrıçasına, Ops Consiva'ya yönelik üç ritüel kategorisi gerçekleştiriliyordu. Bu nedenle Dumezil'in haklı olarak belirttiği gibi,[24] kralın evi bir buluşma yeri ve kral da üç temel işlevin sentez aracıydı. Bu üç işlevi, aşağıda göreceğimiz gibi, *flamines maiores* (büyük flamenler) ayrı ayrı yönetiyordu. Nasıl Veda çağı *raca*'sının din adamı (*purohita*), İrlandalı ri'nin *druid*'leri varsa, daha Roma öncesi dönemde de *reks*'in çevresinde, bir ruhban topluluğu bulunduğu varsayılabilir. Ama Roma dininin ayırt edici özelliği, parçalanma ve uzmanlaşma eğilimidir. Vedalar çağı Hindistan'ından ve ruhban üyelerinin yer değiştirebildiği, dolayısıyla her türlü töreni kutlama yetkisine sahip olduğu Keltlerden farklı olarak, Roma'da her rahibin, her *collegium*'un (topluluğun) veya her *sodalicium*'un (grubun) kendi özgül uzmanlık alanı vardır.[25]

[24] *La rel. rom. archaique*, s. 576, ayrıca bkz. *a.g.y.*, s. 184-185.
[25] *A.g.y.*, s. 571.

Ruhban hiyerarşisinde *reks*'ten sonra 15 flamen, ilk sırada da Büyük Flamenler yer alıyordu: Jupiter Flamenleri (*Flamines Dialis*), Mars ve Quirinus Flamenleri. Adları Sanskritçedeki *brahman*'a yakın bir anlam taşır, ama flamenler bir kast, hatta bir *collegium* bile oluşturmuyordu. Her flamen özerkti ve adını aldığı bir tanrıya bağlıydı. Kuşkusuz arkaik bir kurum söz konusudur; flamenler ritüel giysileri ve çok sayıda tabuyla ayırt edilir. Aullus Gellius'un antik eser tutkusu sayesinde *flamen Dialis*'in statüsünü daha iyi biliyoruz. Bu flamen, Roma'dan uzaklaşamıyor ve üzerinde hiçbir düğüm taşımaması gerekiyordu (eğer zincirlenmiş bir adam onun evine girerse, azad edilmesi gerekiyordu); göğün altına çıplak çıkmamalı, orduyu görmemeli, ata binmemeliydi; kitlerle ve ölülerle veya ölümü çağrıştıran şeylerle temastan sakınmalıydı vb.[26]

Mars ve Quirinus flamenleri için, yükümlülükler ve tabular bu kadar katı değildi. *Flamen Martialis*'in tapım ayinleri hakkında doğrudan bilgi sahibi değiliz, ama 15 Ekimde Mars'a sunulan atın kurban edilmesi törenini muhtemelen o yönetiyordu. *Flamen Quirinalis* ise üç tören sırasında ayin yapıyordu; ilk iki tören (21 Ağustosta yaz Consualia'ları ve 25 Nisanda Robigalia'lar) kuşkusuz tahıllarla ilişkiliydi.[27]

Collegium Pontifeks'in[*] kökeni iyi bilinmemektedir. Cicero'nun verdiği bir bilgiden hareketle,[28] *collegium*'un, *Pontifeks*'lerin dışında, *reks sacrorum* ve *flamines maiores*'i içerdiği sonucuna varılabilir. Kurt Latte'nin görüşünün aksine,[29] Dumézil bu kurumun antikçağa ait olduğunu göstermiştir. *Flamen Dialis*'in yanı sıra, *reks*'in kutsal çevresi içinde *Pontifeks* tamamlayıcı bir işlevi temsil ediyordu. Flamenler ayinlerini bir anlamda "tarihin dışında" gerçekleştiriyordu, belirlenmiş törenleri düzenli olarak yapıyorlardı, ama önceden kaydedilmemiş durumları yorumlama ya da çözümleme gücüne sahip değildiler. *Flamen Dialis*, gök tanrılarına yakınlığına karşın, Göğün iradesini yansıtmıyordu; bu iş, falcıların sorumluluğundaydı. Buna karşılık

---

[26] *Noctes Atticae*, X, 15; krş. Plutarkhos, *Quest. Rom.* 111.

[27] Dumézil, *La rel. rom.*, s. 166 vd, 225-239, 168 vd, 277-280. 12 *flamines minores* klasik çağda geçerliliklerini yitiren tanrılara bağlıydı: Volcanus, Volturnus, Palatua, Carmenta, Flora, Pomona vb.

[*] *Collegium Pontifeks*: Pontifler topluluğu (pontifeks=devlet dininden sorumlu pontif ya da rahip.

[28] *De domo*, 135 ve *Har. resp.* 12.

[29] Bu yazar, "büyük pontif'in ve ona bağlı *collegium*'un bir devrimle Roma'nın dinsel örgütlenmesinin başına geçtiğini" varsaymaktadır (*Römische Religionsgeschichte*, s. 195). Dumézil'in eleştirisi için bkz. a.g.y., s. 116 vd.

Pontifeks collegium'u, daha doğrusu *pontifeks maksimus* –diğerleri onun yalnızca maiyetiydi– hem özgürdü hem de inisiyatif sahibiydi. Dinsel tavırların karara bağlanacağı toplantılara katılır, atanmış rahipleri bulunmayan tapımları yürütür ve bayramları denetlerdi. Cumhuriyet döneminde, "büyük flamenleri ve Vesta rahibelerini seçen" *pontifeks maksimus*'tur; bunların üzerinde hem disiplin sağlayıcı yetkileri vardır, hem de Vesta rahibelerinin danışmanı, kimi zaman da temsilcisidir."[30] O halde büyük olasılıkla, büyük flamen ve pontifeks kurumları krallık Roma'sı tarafından yaratılmamıştır: "büyük flamenlerin katı statüsü ve pontifeksin serbestliği birbirini izleyen yaratımlar, evrimlerle açıklanmamalıdır; bu durumlar, Roma öncesi döneme ait farklı tanımlara, işlevlere denk düşmekte, bunlar söz konusu kurumların isimlerinde kendilerini hâlâ belli etmektedir. Son olarak da şunu belirtelim ki, krallık işlevinin dinsel mirasının en büyük payı pontifekse geçmiştir."[31]

Altı Vesta rahibesi, *collegium pontifeks*'e bağlıydı. Vesta rahibeleri *pontifeks maksimus*, Büyük Pontifeks tarafından altı ila on yaş arasında seçilir ve 30 yıllık bir süre için kutsanırdı. Onlar sönmesine asla izin vermemeleri gereken kent ateşini canlı tutarak Roma halkını korurlardı. Dinsel güçleri bekaretlerine bağlıydı. Eğer bir Vesta rahibesi bekaretini yitirirse diri diri bir yeraltı mezarına kapatılır, onunla ilişkiye giren erkeğe de işkence edilirdi. Dumézil'in de dikkat çektiği gibi, "etnografyada fazla koşutu bulunamamış" (s. 576), oldukça özgün bir ruhbanlık türü söz konusuydu.

Falcılar topluluğu da oldukça eski ve pontifler topluluğu kadar bağımsızdı. Ama meslek sırrı iyi korunurdu. Tek bilinen, falcıya geleceği çözmesi için başvurulmadığıdır. Rolü şu ya da bu tasarının (bir tapım yerinin veya bir din görevlisinin seçimi vb.) *fas* (uygun) olup olmadığını bulmakla sınırlıydı. Falcı tanrıya sorardı: "*Si fas est* [eğer *fas* se] bana şu işareti gönder!" Bununla birlikte, daha krallık döneminin sonunda Romalılar yerli veya yabancı başka uzmanlara da baş vurmaya başlamıştı (§ 167). Zaman içinde Yunan veya Etrüsk kökenli kehanet teknikleri Roma'ya sokulmuştu. Haruspeks'lerin yöntemi (kurbanların bağırsaklarını inceleme) tamamen Etrüsklerden alınmıştı.[32]

---

[30] Dumézil, a.g.y., s. 574.

[31] A.g.y., s. 576.

[32] Bir tanrıdan doğrudan esin almayı gerektiren kehanet etkinliği ise, devlet denetiminde olmadığı için kuşku uyandırıyordu. Sibylla Kitapları adıyla bilinen derleme Roma'nın geleceğine ilişkin sırları içermekle ün yaptığı için kabul edilmiş olsa gerek. Ama rahipler bu derlemeyi özenle saklıyor ve ancak büyük bir tehlike karşısında ona başvuruyordu.

Kamusal tapımda, bu toplulukların yanı sıra, birçok kapalı grup veya *sodalicium* (*sodalis* = arkadaş'tan türetilmiştir) yer alıyordu: bunların her biri özel bir dinsel teknikte uzmanlaşmıştı. *Fetial*'s'ler savaş ilanlarını ve barış antlaşmalarını kutsuyordu. Mars ve Quirinus "dansçıları" olan *Salii*'nin[@] her grubunda 12 üye yer alıyor ve mart ile ekim aylarında, barıştan savaşa ve savaştan barışa geçildiğinde ayin yapıyorlardı. Fratres Arvales [Arval Kardeşler], ekili tarlaları koruyordu. Luperci[Φ] cemiyeti, 15 Şubatta Lupercalia şenliğini kutlardı. Bu ritüel, yıl sonunun yarattığı kriz dönemine özgü törenler çerçevesinde yer alırdı (krş. § 12, 22).[33] Luperci'ler, Lupanar mağarasında bir teke kurban ettikten sonra, yalnızca teke postundan bir önlük takarak, Palatium'un çevresinde arındırıcı koşularına başlardı. Bir yandan koşarken yollarına çıkanlara da teke derisinden kırbaçlarıyla vururlardı. Kadınlar kısırlıktan kurtulmak için kendilerini kırbaç darbelerinin önüne atardı.[34] Bu ritüeller, Yeni Yıl için yapılan diğer birçok tören gibi, hem arındırıcı hem bereket verici nitelikteydi. *Mannerbund* türü bir erginlenmenin de izlerini taşıyan bir arkaik ritüel yapı bütününün söz konusu olduğuna kuşku yoktur, ama Cumhuriyet dönemine gelinmeden önce, bu senaryonun anlamı unutulmuş gibidir.

Gerek kamusal, gerek özel tapımlarda, kurban töreni bir gıda maddesinin sunulmasından ibaretti. Tahıl ve üzümün ilk mahsulleri ve tatlı şarabın ilk ürünleri özellikle de hayvan kurbanlar (sığır, koyun, keçi, domuz ve ekim ayı *ides*'inde* at). Ekim ayındaki at dışında, hayvanların kurban edilişinde aynı senaryo izleniyordu. Taşınabilir ocak (*foculus*) üzerinde hazırlık saçıları yapılıyordu; tapınağın önündeki sunağın yanına konan bu ocak, kurbanı verenin *foculus*'unu temsil ediyordu. Daha sonra kurbanı adayan kişi kurban bıçağını hayvanın başından kuyruğuna kadar gezdirerek onu simgesel olarak öldürüyordu. İlk zamanlarda hayvanı gerçekten kesiyordu, ama klasik ritüelde bu işi bazı rahipler (*victimarii*) üstlenmişti. Tanrılara ayrılan pay –karaciğer, akciğer, yürek ve bazı diğer parçalar– sunakta yakılıyordu. Et, özel tapımda kurbanı adayan ve onun arkadaşları tarafından, devlet için yapılan kurban törenlerinde ise rahipler tarafından yeniyordu.

[@] Mars rahipleri (*salire*, "dans etmek"ten) –yn.

[Φ] Luperci ("kurtadamlar") Lupercalia bayramındaki ayinleri yerine getiren rahip grubu –yn.

[33] *Februarius* ayına adını vermiş *Februum*, Varro tarafından (*De lingua latina*, VI, 13) "purgamentum" diye çevrilmiştir; *februare* fiili "arındırmak" anlamına gelir.

[34] Plutarkhos, *Romulus*, 21, 11-12, vb.

* Roma takviminde, mart, mayıs, temmuz ve ekim aylarının 15., diğer ayların 13. günü için

166 İupıter, Mars, Quirinus ve Capıtolium Üçlüsü— Erken bir çağda iyice eklemlenmiş bir panteon düzenleyen Yunanlardan farklı olarak, Romalılar tarihsel çağlarının başlangıcında yalnızca bir hiyerarşik tanrı grubuna sahipti. Esas olarak arkaik İupiter, Mars, Quirinus üçlüsü ve onları tamamlayan Ianus ve Vesta. Ianus, "başlangıcın" koruyucu tanrısı olarak listenin başında, kentin koruyucusu Vesta ise sonunda yer alıyordu. Bununla birlikte edebi kaynaklarda, Yunanlarla Etrusklerden alınmış veya yerli çok sayıda tanrıdan söz edilir. Ama bu tanrılarla tanrıçalar ne sınıflandırılmış, ne de hiyerarşi içine sokulmuştu.[15] Bazı eski yazarlar *di indigestes* ile *di novensiles*'ı de ayırıyordu: birinciler ulusal tanrılar (*patrii*), ikinciler daha geç dönemlerde kabul edilmiş tanrılardı.[16] Titus Livius'un aktardığı *devotio* sözlerinin ortaya koyduğu dizi daha değerlidir. Dört büyük tanrıyı (Ianus, İupiter, Mars, Quirinus), Bellona ve Lar'lar (savaş ve yer tanrıları), *di novensiles* ve *di indigetes*, son olarak da Man'lar ve Tellus tanrıları izliyordu (§ 164).

Her ne olursa olsun, İupiter, Mars, Quirinus üçlüsünün arkaik niteliğinden kuşku duyulamaz. Üç büyük flamenin statüsü ve işlevi, tapımını sürdürdükleri tanrıların yapısı hakkında yeteri kadar bilgi verir. İupiter[37] tam anlamıyla egemen, göksel ve yıldırımlar yağdıran tanrı, kutsalın kaynağı ve adalet dağıtıcı, evrensel bereketin güvencesi ve savaşı o yönetmese de, kozmosun egemeni olan tanrıdır. Savaş, bütün İtalik halklarda savaşçı tanrıyı temsil eden Mars'ın (Mavors, Mamers) alanıdır. Mars kimi zaman barışçı ritüellerle birleştirilse de, bu, dinler tarihinde oldukça iyi bilinen bir olgudur. Bazı tanrılar kendi etkinlik alanlarının dışına taşma yönünde bütüncül, "yayılmacı" bir eğilim sergiler. Özellikle Quirinus örneği bunu doğrular.[38] Bununla birlikte daha önce gördüğümüz gibi (§ 165), *flamen Quirinalis* muhtemelen yalnızca tahıllarla ilişkili üç törene müdahale etmekteydi. Üstelik etimolojik açıdan Quirinus Roma toplumuyla (*coviriles*) uyumludur; kısacası, Hint-Avrupa üç parçalı bölümlemesinde "üçüncü işlev"i temsil eder. Ama başka yerlerde olduğu gibi Roma'da da, üçüncü işlev oldukça belirgin bir parçalanma yaşamıştır; bu durum söz konusu işlevin çokdeğerliliği ve dinamizmiyle açıklanabilir.

---

[15] Varro onları *certi* (= "belirlenmiş") ve *incerti* olarak bölüyor; içlerinde yirmi başat tanrı, *selecti* ayırt ediyordu, krş. Augustine, *Civ. dei*, VII, 2.

[16] Varro, *De lingua latina*, V, 74; Vergilius, *Georg.*, I, 498.

[37] Bu isme Osk-Umbria dillerinde ve Latin diyalektlerinde rastlanır.

[38] Bu tanrı kimi zaman Mars Gradivus'la bir arada bulunur. Her ikisinin de kutsal kalkanları (*ancilia*; Titus Livius, V, 52) vardır. Mars'ın oğlu, büyüsel ve savaşçı krallığı temsil eden Romulus, ölümünden sonra Quirinus'la özdeşleştirilmiştir.

Ianus ve Vesta'ya gelince, onların arkaik üçlü tanrı grubuyla birleştirilmesi, muhtemelen bir Hint-Avrupa geleneğinin uzantısıdır. Varro'ya göre, *prima*'lar Ianus'a, *summa*'lar Iupiter'e aittir. Demek ki Iupiter *reks*'tir; çünkü *dignitas* düzeni içinde daha avantajlı olan *summa*'lar, yalnızca zaman düzeni içinde avantajlı olan *prima*'lardan üstündür.[39] Mekânsal açıdan, Ianus evlerin eşiklerinde ve kapılardadır. Zaman döngüsü içinde "yıl başlangıçları"nı o yönetir. Aynı şekilde tarihsel zaman içinde de Ianus başta yer alır: Latium'un ilk kralı ve insanlarla tanrıların bir arada yaşadığı altın çağın hükümdarı oydu.[40] *Bifrons* (iki-yüzlü) olarak tasarımlanır, çünkü "her geçiş iki yeri, iki hali -terk edilen ve içine girilen halleri- varsayar."[41] Arkaikliğine kuşku yoktur, çünkü Hint Avrupalılar ve İskandinavlar da "ilk tanrılar"ı bilir.

Vesta ismi, "yakmak" anlamına gelen bir Hint-Avrupa kökünden türemiştir: sürekli yanan *ignis Vestae* ateşi Roma'nın ocağını oluşturur. Diğer bütün tapınaklar dört köşeliyken, yalnızca Vesta tapınağının yuvarlak olması Dumézil'in gösterdiği gibi, Yer ve Gök simgeselliğine ilişkin Hint öğretisiyle açıklanır. Tapınaklar bir *augur*'un gösterdiği yerde, dört ilahi yöne göre konumlandırılmalıdır. Ama Vesta'nın evi için bir *augur*'un yer göstermesi gerekmez, çünkü tanrıçanın bütün gücü topraktan gelir; onun tapınağı bir *templum* değil, bir *aedes sacra*'dır.[42] Vesta imgelerle temsil edilmiyordu, onu çağrıştırmak için ateş yeterliydi.[43] Bu da bir arkaiklik ve tutuculuk kanıtıdır, çünkü imge yokluğu başlangıçta bütün Roma tanrılarının ayırt edici özelliğiydi.

Etrüsk egemenliğinde eski Iupiter, Mars, Quirinus üçlüsü güncelliğini yitirir; onun yerini Tarquiniuslar zamanında kurumlaşan Iupiter, Iuno, Minerva üçlüsü

---

[39] Varro, aktaran Aziz Augustinus, *Civ. dei*, VII, 9, 1. bkz. Dumézil'in yorumu, *La rel. rom.*, s. 333.

[40] Ovidius, *Fasti*, I, 247-248. Aynı şekilde Ianus bazı doğal "başlangıçlar"ı da yönetir: Embriyonun ana rahmine düşmesini o sağlar; dini kurduğu, ilk tapınakları yaptığı, ilk *Saturnalia* şenliklerini başlattığı vb. düşünülen odur, bkz. Dumézil'in saydığı kaynaklar, a.g.y., s. 337.

[41] Dumézil, s. 337.

[42] *Aedes sacra*: özel adanmış ev. Tapınak (*temple*) kelimesi Latince'deki *templum*'dan gelir. *Templum* (çoğ. *templa*) önceleri bir *augur* (başta kuşlar olmak üzere çeşitli doğa olaylarını, tanrıların bir işareti olarak algılayıp yorumlayan kâhin) tarafından gösterilen ve onun tanrılardan işaretler aldığı bölge veya alanı ifade ediyordu. *Templum* aynı zamanda tapınağın dikileceği arazi anlamına da gelmekteydi. Tapınak genellikle *augur*'un gösterdiği mübarek yere (*templum*) yapılmıştır ama *aedes* bir *augur*'un göstermediği yere de yapılabilirdi. –yn

[43] Krş. Dumézil, s. 323; aynı şekilde İran'da da, Atar (yani Ateş), Ameşa Spenta'lar listesinin sonunda yer alıyordu (a.g.y., s. 329).

[43] *Fasti*, VI, 299.

alır Bazı Yunan unsurların da beraberinde getiren Etrüsk-Latin etkisi açıkça bellidir Artık tanrıların heykelleri vardır Bundan sonraki adıyla Iupiter Optimus Maksimus, Romalılara Yunan tanrısı Zeus'un Etrüskleştirilmiş imgesiyle sunulmaktadır Tapımı da belli değişimler geçirir Üstelik Senato'nun zafer kazanan general için düzenlediği zafer alayı Iupiter'in himayesinde yapılır Tören sırasında zafer sahibi, Iupiter'in sureti haline getirilir Başında defne dallarından bir taç tanrı gibi giydirilmiş olarak savaş arabasında ilerler [44] Tapınağında Iuno ve Minerva'nın da yer almasına karşın tek efendi Iupiter'dir, dilekler ve adaklar ona yapılır

Dumezil'in belirttiğine göre, "Iuno Roma tanrıçalarının en önemlisi, ama aynı zamanda da en şaşırtıcısıdır" (s 299) Iuno ismi "yaşam gücü" anlamına gelen bir kökten türemiştir Çok sayıda işlevi vardır Hem kadınların doğurganlığıyla (doğumlarda ona Lucina diye yakarılır), hem de ayların ilk günleriyle "ayın yeniden doğuşu"yla vb ilişkili birçok şenliği yönetir Bununla birlikte Capitolium'daki unvanı Regina idi bu sıfat güçlü bir geleneği yansıtıyor olmalıydı ki Cumhuriyet döneminde de kabul edilmişti Kısacası Iuno Hint Avrupa ideolojisinin üç işleviyle birleştirilmiş durumdaydı kutsal krallık savaşçı güç, doğurganlık Dumézil bu çokdeğerlilikle, Vedalar çağı Hindistan'ında ve İran'da kendini gösteren ortak anlayış arasında yakınlık kurar, öyle ki tanrıça üç işlevi birden üstlenip bunları birleştirmekle kadının toplum içindeki modelini oluşturur [45]

Minerva ise sanatların ve zanaatkârların koruyucusudur Bu isim muhtemelen İtalik kökenlidir (her türlü zihin etkinliğini ifade eden Hint-Avrupalı *men- kökünden türemiştir), bununla birlikte Romalılar onu Etrüskler aracılığıyla almıştır Ama Etruria'da da Menrva (Minerva), Pallas-Athena'nın bir uyarlamasını temsil ediyordu

Sonuç olarak Capitolium'un üçlü tanrı grubu hiçbir Roma geleneğinin uzantısı değildi Yalnızca Iupiter, Hint Avrupa mirasını temsil ediyordu Iuno ve Minerva ortaklığı Etrüsklerin eseriydi Onlar için de üçlü tanrı grubu panteon hiyerarşisinde bir rol oynuyordu Örneğin bu üçlünün tapınakların kuruluşuna yön verdiği biliniyor [46] Bildiğimiz her şey aşağı yukarı budur

---

[44] Servius *ad Ecl*, IV, 27 Plutarkhos, *Aemilius Paulus*, 32 34 Pydna zaferinden (MÖ 168) sonra Paulus Aemilius için yapılan meşhur zafer alayını ayrıntısıyla betimler, krş. Dumézil'in yorumu s 296-298

[45] Krş *a g y*, s 307 vd, Sarasvati ve Anâhita'nın işlevinin çözümlemesi

[46] krş Servius *ad Aen*, I, 422

167. Etrüskler: Muammalar ve Varsayımlar— Roma oldukça erken bir çağda Etrüsk dünyasıyla karşılaşmıştır. Bununla birlikte kültürlerin etkileşimlerini belirlemek güçtür. Arkeolojik belgeler (mezarlar, freskler, heykeller, çeşitli nesneler) çok gelişmiş bir uygarlığın kanıtlarıdır, ama Etrüsk dilini bilmiyoruz. Diğer yandan hiçbir antikçağ tarihçisi Etrüsklerin tarihini, kültürünü ve dinini, Traklar, Keltler veya Germenler için yapıldığı gibi anlatmamıştır. Üstelik Latin yazarlar, Etrüsk dininin bazı temel yönlerine ilişkin, ancak MÖ I. yüzyıldan, yani başlangıçtaki miras Helenistik etkilere uğradıktan sonra bilgi vermeye başlar. Son olarak Etrüsk halkının kökeni bile tartışmalıdır, bu durum karşılaştırmalı tümevarım yöntemiyle çıkarılan sonuçların değerini azaltmaktadır.

Herodotos'un naklettiği rivayete göre (I, 94), Etrüskler Lydia'lıların soyundandır. Nitekim Lemnos'ta (Limni) bulunan bazı yazıtlar da dilin Asya kökenli olduğunu doğrular gibidir. Ama Etruria'da geliştirilen kültürel biçimler Asya'nın gerçekliklerini yansıtmaz. Kesin olan, denizaşırı bir ülkeden gelen fatihlerle Po ile Tiber arasına, yani MÖ VI. yüzyılda Etruria'yı oluşturan bölgeye yerleşmiş yerli nüfus grupları arasında çok erken dönemde bir sembiyoz gerçekleştiğidir. Etrüsk uygarlığının daha üstün olduğuna kuşku yoktu. Büyük bir donanmaları vardı, ticaret yapıyor, demir kullanıyor ve müstahkem kentler inşa ediyorlardı. Başlıca siyasi örgütlenmeleri kentler federasyonuydu; metropolde on iki kent vardı. Ama bu kentlerin nüfusunun yalnızca bir bölümü Etrüsklerden, geri kalanı ise Umbrialılar, Venetler, Ligurialılar ve diğer İtalik halklardan oluşuyordu.

Gerek sanatta gerekse dinde Yunan etkileri oldukça erken bir dönemden itibaren hissedildi. Semla (Semele) ve Areatha'nın (Ariadne) yanında Etrüsk tanrısı Fufluns, Dionysos olarak tanıtıldı. Artumes (Artemis) ve Aplu (Apollon) ile de karşılaşıyoruz. Diğer yandan birçok özgün Etrüsk tanrısı Latince veya Falisci dilinde isimler taşımaktadır: Uni (Iuno), Nethuns (Neptunus), Maris (Mars), Satres (Saturnus). Mitolojik kahraman Mastarna'nın adı (Etrüskçede *maestrna*), Latince *magister*'den türemiştir. Roma tanrılarının Yunan tanrılarıyla özdeşleştirilmesi işlemi, daha önceki Etrüsk deneyimini örnek almıştır: Iuno, Minerva, Neptunus, Etrüsk tanrıları Uni, Menrva ve Nethuns'un başına gelenlere öykünülerek, Hera, Athena, Poseidon yapılmıştır. Kısacası, Etrüsk kültürü ve özellikle de dinin ayırt edici niteliği İtalik ve Yunan unsurların çok erken bir çağda asimilasyonudur.[47] Kuşkusuz özgün bir

[47] F. Altheim Asya ve Akdeniz mirasının Etrüsk tarihinin başında değil de sonunda daha iyi yakalanabildiğine dikkat çekiyor. krş. *A History of Roman religion*, s. 50; *La Religion romaine antique*, s. 42.

sentez söz konusudur, çünkü Etrüsk dehası, kendi vasıflarına göre seçip aldığı düşünceleri geliştirmiştir. Ama Etrüsk mitolojisini ve teolojisini bilmiyoruz. Hatta Hercle örneğini (Herakles) bir istisna olarak değerlendirmeye bile cesaret edilemiyor, çünkü Jean Bayet'nin çabalarına karşın, bu kahramanın Etruria'da halk arasında yaygın bir üne sahip olduğu ve Yunan geleneğinden farklı, ayrıca bazı Doğu kökenli unsurlar da içeren (Melkart) özgün bir mitolojisi bulunduğu dışında bir şey bilinmiyor.[48] Teolojisine gelince, bunun Etrüsk "kitapları" üzerine geç döneme ait bazı bilgilere dayanarak yeniden oluşturulabileceğini sanmak boşunadır. İleride göreceğimiz gibi, bu bilgiler neredeyse yalnızca çeşitli kehanet tekniklerini kapsar.

Bilginler ellerinde metin bulunmadığı için, arkeolojik malzemeleri titizlikle incelemeye yoğunlaşmıştır. Ölüler ve yer tanrıçaları tapımının arkaik yapısı Malta, Sicilya ve Ege adalarının heykellerini ve mezarlarını hatırlatmaktadır (krş. § 34). Kentlerin yanı başında, nekropolisler –tam anlamıyla ölü kentleri– yükseliyordu. Mezarlar çok zengin biçimde donatılmıştı: erkek mezarlarında silahlar, kadın mezarlarında mücevherler ağırlıktaydı. İnsan kurban ediliyordu; bu âdet daha sonra gladyatör dövüşlerini doğurdu. Mezar yazıtlarında ölünün yalnızca ana tarafından akrabalık bağları belirtilmektedir. Erkeklerin mezarları bir fallusla süslenirken, kadın mezarlarında ev biçiminde mezar taşları (*cippus*) vardı. Kadın evin kendisini, dolayısıyla aileyi temsil ediyordu.[49] Bachofen, "anaerkillik"ten söz ediyordu, kesin gibi görünen, Etrüsk toplumunda kadının üstün konumudur. Kadınlar erkeklerle yan yana şölenlere katılıyordu. Yunan yazarlar, Etrüsk kadınlarının Yunanistan'da yalnızca kibar fahişelere (*hetairai*) tanınan bir özgürlüğe sahip olduğunu şaşkınlıkla fark etmişlerdi. Gerçekten de Etrüsk kadınları erkeklerin önüne peçesiz çıkıyordu ve mezar freskelerinde şeffaf giysiler içinde, çıplak atletlerin kavgasını çığlıkları ve hareketleriyle desteklerken tasvir edilmişlerdir.[50]

Romalılar, Cumhuriyet döneminin sonunda, Etrüsk dininin, su perisi Vegoie veya Tages gibi doğaüstü kişilikler tarafından aktarılmış "kitaplar"a sahip olduğunu biliyorlardı. Efsaneye göre Tages, toprakta sabanla açılan yarıktan doğmuştu, çocuk

---

[48] J. Bayet, "Heraclès-Hercle dans le domaine étrusque" (*Les origines de l'Hercule romain* içinde 1926, s. 79-120); aynı yazar, *Hercle, étude critique des principaux monuments relatifs à l'Hercule étrusque* (1926).

[49] Mezar fallusları MÖ IV. yüzyıldan itibaren görülmeye başlandı; ev biçimindeki *cippus*'lar ise çok daha erken dönemlerde bulgulanmıştır. Etrüskler babanın adını, ananın ise soyadını belirtirdi. "Ana, bireysel bir kişilikten çok soyun bir üyesi olarak kabul edilirdi" (Altheim, *La rel. rom. ant.*, s. 46, krş. *A History of Roman Religion*, s. 51 vd.)

[50] Altheim, *La rel. rom.*, s. 48, krş. *A History*..., s. 61 vd.

gibi görünse de, bir ihtiyarın bilgeliğine sahipti. Hemen Tages'in çevresinde toplanan kalabalık onun öğretilerini özenle yazıya geçirdi ve bu kayıt, *haruspicinae disciplina*'nın kökenini oluşturdu.[51] "Kutsal bir kitap"ın (veya gizli öğretiyi içeren bir kitabın) doğaüstü bir varlık tarafından indirilmesine ilişkin mitsel motife, Mısır ve Mezopotamya'dan ortaçağ Hindistanı ve Tibet'e kadar her yerde rastlanır. Bu senaryo özellikle Helenistik çağda yaygınlaşır. Tages'in *puer aeternus* olarak tezahürü, Hermesçiliği çağrıştırsa da (krş. § 209), bunun Etrüsk geleneğine yönelik simyevi dolayısıyla daha geç döneme ait bir "okuma"ya yol açması gerekmez. Konumuz açısından önemli olan, MÖ I. yüzyılın başında Etrüsklerin kitaplarında doğaüstü nitelikte bazı vahiyleri koruduklarına inanılmasıdır. Bu metinler esas olarak üçe ayrılır: *libri fulgurales* (yıldırımlar kuramı), *libri rituales* (*acherontica*'ler de bunlara bağlanır) ve *libri haruspicini* (*libri fatales* bunları tamamlar).

Seneca ve Plinius'un incelemelerinden bildiğimiz kadarıyla,[52] yıldırımlar öğretisi yılın her günü için gök gürlemelerinin anlamını açıklayan bir fihrist içeriyordu. Başka bir deyişle 16 bölüme ayrılmış gökyüzü, meteorolojik olaylarla hayata geçen sanal bir dil oluşturuyordu. Bir yıldırımın anlamı, gökyüzünün hangi parçalarından geldiğine ve nereye düştüğüne göre ortaya çıkıyordu. Farklı tanrılar onbir ayrı yıldırım türü kullanıyordu. Demek ki çağrı yalnızca uzmanlaşmış rahiplerin, haruspeks'lerin anlayabileceği "gizli bir dil"de aktarılsa da, tanrısal kökenliydi. Bunun, Kildani öğretisiyle olan benzerlikleri ortaya konmuştur.[53] Ama yıldırımlar öğretisi bize kadar ulaşmış şekliyle, sözde-Aristoteles'in *Meteorologica*'sından "Kildani magusları"nın anlayışlarına kadar, Helenistik bilimin bazı etkilerini de sergilemektedir.[54] Bununla birlikte bu etkiler sonuç olarak özellikle dili değiştirmiş ve onu çağdaş *Zeitgeist** üslubuna uyarlamıştır. Ana fikir, özellikle de makrokozmos-mikrokozmos benzeştirmesi arkaiktir.

Aynı şekilde haruspeks'lik, yani kurbanların bağırsaklarındaki işaretlerin yorumlanması da üç başvuru düzlemi arasında bir bağıntıyı varsayıyordu: tanrısal, kozmik ve insani düzlemler. Organın farklı bölgelerinin özellikleri tanrıların kararını belirtiyor ve dolayısıyla yakın gelecekteki tarihsel olayların nasıl bir akış

---

[51] Cicero, *De div.*, II, 51. Lydus, Yunanlıların çocuk Tages'i, toprak Hermes'iyle özdeşleştirdiğini belirtir.

[52] *Naturales quaestiones*, II. 31-41 ve 47-51. *Naturalis Historia*, II. 137-146.

[53] Son olarak A. Piganiol, "Les Etrusques, peuple d'Orient," s. 340-342.

[54] Bkz. özellikle S. Weinstock, "Libri Fulgurales," s. 126 vd.

* *Zeitgeist* (*Zeit*: zaman + *Geist*: ruh) Çağın ruhu, belli bir dönemde özellikle o dönemin edebiyatında, sanatında vs. ağırlıklı olarak yansıtılan duygu ve düşünceler –yn.

izleyeceğini haber veriyordu. 1877'de Piacenza'da bulunan tunçtan bir koyun karaciğeri modelinin üzerinde demir kalemle çizilmiş belli sayıda çizgi ve kırk kadar tanrının adı yer almaktadır.[55] Model, hem dünyanın yapısını hem de panteonun dağılımını temsil eder.

Makrokozmos-mikrokozmos benzeşmesi öğretisi, Etrusk tarih anlayışı diyebileceğimiz olgu konusunda da bilgi verir. *Libri fatales*'e göre, bir insan hayatı topu topu oniki hafta sürer. On ikinci haftadan sonra insanlar "onların akıllarından dışarı çıkar" ve tanrılar onlara artık hiçbir işaret göndermez.[56] Aynı şekilde halklar ve devletler, gerek Etruria gerekse Roma, kozmosu yöneten aynı kurallarla düzenlenmiş bir ömre sahiptir. Etrüsklerin kötümserliğinden, özellikle katı bir kozmik ve varoluşsal determinizme inandıklarından söz edilmiştir. Ama birçok geleneksel toplumun paylaştığı arkaik bir anlayış söz konusudur. İnsan yaratılışın büyük ritimleriyle uyum içindedir, çünkü -kozmik, tanrısal, insani- bütün varoluş halleri, kendi özgül başvuru düzlemlerinde hayatın döngüselliğinin mükemmel örneğini yineler.

Ölüm ve mezar ötesi varoluş hakkındaki Etrusk inançlarını yeniden oluşturmak güçtür. MÖ IV. yüzyıldan itibaren mezar resimleri "Yunanistan'dakinden farklı, ama ondan esinlenmiş" bir Ölüler Diyarı tasvir eder. "Ölü at üstünde veya savaş arabasında yolculuk eder; öteki dünyada belki de ataları olan bir grup insan tarafından karşılanır; onu Eita ve Phersipnai denen, Hades ile Persephone'nin başkanlık ettiği bir şölen bekler."[57] Diğer yandan resimlerde Yunan kökenli olmayan cinler, iblisler sergilenir. Başkahraman Kharon, Yunanca ismine karşın, Etrusk mitolojisinin özgün bir yaratımıdır. "Kıvrık burnu bir alıcı kuşu, kulakları bir atı hatırlatsa da, anıtlarda zalimce kıvrılan dudaklarının altından görülen sıkılmış dişleri daha çok kurbanlarını paralamaya hazır bir etobur imgesini çağrıştırır."[58] Kharon kurbanını öldürdükten sonra Ölüler Diyarı'na yaptığı yolculukta ona eşlik eder. Ama öteki dünyaya giriş te rolü sona erer ve mezar duvarlarına çizilmiş resimlerden anlaşıldığı kadarıyla, ölen kişiyi öteki dünyada zevklerle dolu bir ölüm

---

[55] Bu modelin kaç yaşında olduğu tartışmalıdır: büyük olasılıkla MÖ III. veya II. yüzyıla aittir. Mezopotamya hepatoskopi (kurbanın karaciğerine bakarak kehanette bulunma) yöntemiyle açık benzerlikler görülmektedir; bu benzerlik erin daha geç dönem erdeki etkilerle de güçlendiği anlaşılmaktadır.

[56] Varro, metni aktaran ve yorumlayan Bouché-Leclerq, *Histoire de la divination* IV, s. 87 vd.; krş. C. O. Thulin, *Die Ritualbücher*, s. 68 vd. Dumézil, *La rel. rom. arch.*, s. 653 vd.

[57] Dumézil, a.g.y., s. 676-677.

[58] F. de Ruyt, *Charun, démon étrusque de la mort*, s. 146-147.

sonrası varoluş bekler.

Libri Acherontici'nin bulunmuş birkaç parçası Mısırlıların Ölüler Kitabı ile herhangi bir yakınlık kurulması olanağını vermemektedir. Hıristiyan yazar Arnobius'a göre (MS IV. yüzyıl) "Etruria, *Libri Acherontici*'sinde, bazı tanrılara sunulan bazı hayvanların kanı sayesinde ruhların tanrısallaşacağını ve ölümlülük halinden kurtulacağını vaat eder."[59] Servius önemli bir bilgi ekler: Bazı sunuların ardından ruhlar tanrılara dönüşür ve bu tanrılar kökenleri unutulmasın diye *animales* diye ifade edilir.[60] Demek ki kanlı ritüellerle sağlanan bir tanrılaştırma söz konusudur; bu durum ya bir arkaiklik belirtisi, ya da Mithra *mysteria*'larındaki erginlenme ritüeline benzetilebilecek bir kurban-kutsama töreni olarak yorumlanabilir (krş. § 217). Her ne olursa olsun, "ruhların tanrılaşması" Etrüsk eskatolojisine yeni bir boyut ekler.

Sonuç olarak Etrüsk dinsel düşüncesinin özünü bilmiyoruz. Onların kehaneti, *orientatio*, kentler ve kutsal yapılar inşa etme yöntemlerinin Roma'nın ilk dönemlerinden itibaren büyük saygınlık görmesi, Etrüsklerin teolojisinin kozmolojik yapısını belirtiyor ve tarihsel zamanın bilmecesini çözme konusundaki çabalarını da sanki açıklıyor. Büyük olasılıkla bu anlayışlar Roma dininin olgunlaşmasına katkıda bulunmuştur.

168. Krizler ve Felaketler: Galya Egemenliğinden II. Kartaca Savaşına— MÖ 496'da, son Etrüsk kralının sürülmesinden ve Cumhuriyet'in kurulmasından kısa bir süre sonra, Aventinus tepesinin eteğinde yeni bir üçlü tanrı grubu, Ceres, Liber ve Libera için bir tapınak dikildi. Bereketin koruyucusu bu üç tanrıya adanmış tapımın kuruluşunda, muhtemelen siyaset rol oynamıştı. Uzun süredir tarımsal tapımlara ayrılmış bu kutsal yer pleb temsilcilerine aitti.[61] Ceres, etimolojik olarak, kişileştirilmiş "[Bitki] Büyüme"sidir. Bir *flamen Cerialis*'in varlığı ve Cerialia şenlikleri (19 Nisan) nedeniyle yapılan ritüellerin özel niteliği, bu tanrıçanın arkaikliğini doğrulamaktadır. Liber'in adı ise Hint-Avrupa kökü **leudh*'dan türemiş gibidir; bu kök, "filizlenmeyi, doğumu ve hasadı sağlayan" anlamına gelmektedir.[62] Aziz Augustinus'a göre,[63] Liber-Libera çifti, cinsel birleşme sırasında erszyunu "ser-

---

[59] *Adversus Nationes*, II, 62.

[60] *ad Aeneid*, III, 168.

[61] Rivayete göre tapınak Sibylla Kitapları'na yapılan ilk başvurunun sonucuydu, ama burada bir anakronizma söz konusudur.

[62] E. Benveniste, "Liber et liberi"; Dumézil, *agy.*, s. 383.

[63] *Civ. dei.* VII, 3.

best bırakarak," evrensel döllenmeyi ve doğurganlığı destekliyordu.[64] İtalya'nın bazı yerlerinde bu tanrılar için yapılan Liberalia şenlikleri (17 Mart) edep dışı unsurlar içeriyordu. Bir fallusun taşındığı ayin alayı, en iffetli kocakarıların halkın içinde bu fallusa taç takması, edepsiz sözler vb.[65] Ama çok erken bir dönemde, Ceres, Liber, Libera üçlüsü Demeter, Dionysos (Bakkhus) ve Persephone (Proserpine) üçlüsüyle özdeşleştirildi (*interpretatio graeca*).[66] Bakkhus adıyla meşhur olan Liber Dionysos tapımının yaygınlaşması sonucunda olağanüstü bir talihe sahip olacaktır (bkz. s. 147).

Roma Yunan tanrılarıyla daha MÖ VI. yüzyılda, Etrüsk egemenliği altında tanışmıştı. Ama Cumhuriyet'in başlangıcından itibaren Yunan tanrılarının hızla asimile edildiğine tanık olunur: MÖ 499'da Dioskur'lar, MÖ 495'te Mercurius, MÖ 431'de Apollon (salgın hastalıklar nedeniyle; demek ki ilk kabul edilen "hekimtanrı" olmuştu). Başlangıçta büyülü bir çekiciliği ifade eden bir cins isim olan Venüs, Yunan Aphrodite'siyle özdeşleştirildi, ama tanrıçanın yapısı daha sonra, Troya efsanesinin etkisiyle değişti. Latin ve İtalik tanrılarının özümsenmesinin ayırt edici niteliği de benzer bir süreçtir. Diana Albalılardan alındı ve daha sonra Artemis'le benzeştirildi. MÖ 396'da, Veio'nun koruyucu tanrıçası Iuno Regina, törenle Roma'ya yerleşmeye davet edildi. Titus Livius meşhur bir bölümde (V, 21, 3-22) *evocatio* ritüelini betimler. Diktatör Camilla kuşatma altındakilerin tanrıçasına seslendi: "Ey sen, şimdi Veio'ya yardım eden Iuno Regina, biz galipleri izlemen, ardımızdan kentimize gelmen için sana yalvarıyorum; kentimiz yakında senin kentin olacak ve yüceliğine layık bir tapınak seni ağırlayacak." Veio'lular, "kendi falcılarının ve yabancı kâhinlerin onları teslim ettiğini, tanrıların onlardan arta kalacakları paylaşmaya çağrıldığını, kentlerinden dileklerle çağrılan başka tanrıların kendilerini düşman tarafında bekleyen tapınaklara ve yeni konutlara çoktan gözlerini diktiklerini bilmiyorlardı. Kısacası Veio'lular son günlerini yaşıyorlardı."

MÖ IV. yüzyılın ilk çeyreğinde Kelt istilası Helenizmle ilişkileri koparmıştı. Roma öylesine kökten yıkıldı ki (y. MÖ 390) bazıları harabeleri tamamen terk edip Veio'ya yerleşmeyi düşündü. Mısır'ın Hyksos akınından sonraki hali gibi (krş. § 30), kentin yakılıp yıkılması Romalıların tarihsel yazgılarına duydukları güveni

[64] A.g.y., VII, 9.

[65] Civ. dei, VII, 21.

[66] Krş. J. Bayet, "Les 'Cerelia', altération d'un culte latin par le mythe grec" (*Croyances et rites dans la Rome antique*), özellikle s. 109 vd.

sarstı. Roma ve İtalya, ancak Sentinum zaferinin ardından (y. MÖ 295), Galya egemenliğinden kurtuldu. Yunan dünyasıyla iletişim yeniden kuruldu ve Romalılar fetih siyasetlerini yeniden yürütmeye başladı. MÖ III. yüzyılın sonuna doğru, Roma İtalya'nın en büyük gücüydü. Bundan böyle siyasetteki değişimler geleneksel dinsel kurumlar üzerinde kimi zaman tehlikeli noktalara varan etkiler yapacaktı. Tarihsel olayları epifaniler olarak algılayan bir halk için, askeri zaferler veya felaketler dinsel anlamlar yüklüydü.

Kısa bir süre sonra İkinci Kartaca Savaşı Roma devletinin varlığını tehdit eder hale gelince, dinde derinlemesine bir dönüşüm yaşandı. Roma, köken ayrımı yapmaksızın bütün tanrılara başvurdu. Haruspeksler ve Sibylla Kitapları, askeri felaketlerin nedenlerini çeşitli ritüel kusurlarında buluyordu. Sibylla Kitapları'ndaki bilgilere uyan Senato, selamete erdirici önlemler aldı. Kurbanlar, kutsal su ile arınmalar, alışılmamış törenler ve ayin alayları, hatta insan kurbanları. Çok sayıda mucize ve iki Vesta rahibesinin *incestus*'u tarafından iyice gözdağı verici kılınan Cannes felaketi (y. MÖ 216) üzerine Senato, Fabius Pictor'u Delphoi kâhinine danışmak için gönderme kararını aldı. Roma'da Sibylla Kitapları insan kurbanlar verilmesini buyurdu. İki Yunan ve iki Galyalı diri diri gömüldü.[67] Büyük olasılıkla arkaik yapıda bir ritüel söz konusuydu: "yaratıcı cinayet".[68]

Son olarak Roma, y. MÖ 205-204'te Hannibal'e karşı kazanılan zaferin arifesinde ve Sibylla Kitapları'ndaki bir telkine uyarak, ilk Asya tanrısını, Pessinus'un Ulu Ana'sı Kybele'yi kabul etti.[69] Bir Roma filosu, tanrıçayı simgeleyen meşhur kara taşı Pergamon'dan Roma'ya taşıdı. Ostia'da törenle karşılanan Kybele Palatium'daki tapınağına yerleştirildi.[70] Bununla birlikte tapımın orji türü niteliği ve öncelikle de hadım rahiplerin varlığı, Roma ağırbaşlılığıyla fazlasıyla çelişiyordu. Senato, tapım gösterilerini özenle düzenlemekte gecikmedi. Kurban törenleri kesinlikle tapınağın

[67] Titus Livius, XXII. 57, 6. MÖ 226'da yine Sibylla Kitapları'na yapılan bir başvurunun ardından Yunan ve Galyalı birer çift, Galya istilası tehlikesini uzaklaştırmak için diri diri gömüldü (Plutarkhos, *Marcellus*, III, 4). Benzer cinayetler, MÖ II. yüzyılın sonunda da görüldü (Plutarkhos, *Quest. Rom.*, 83). Senato y. MÖ 97'de insan kurban edilmesini yasakladı.

[68] Kserkses Yunanistan'a çıktığında, zaferi sağlamak için dokuz erkek ve dokuz kız çocuğu diri diri gömdürmüştü. Diğer yandan Themistokles'in bir kehanete uyarak Salamis savaşının arifesinde üç genç tutsağı kurban ettirdiği biliniyor (Plutarkhos, *Vita Them.*, XIII). Bu mitsel-ritüel izlek hakkında, bkz. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, s. 178 vd.

[69] Titus Livius, XXIX. 10 vd.

[70] Aineis efsanesi sayesinde, Kybele'nin Roma için yabancı bir tanrıça olmaktan çıktığını da hatırlatmak gerek.

içine kapatıldı, bunun tek istisnası yılda bir kez yapılan ve kutsal taşı yıkanmaya götüren ayin alayıydı Roma yurttaşlarının Kybele'ye Anadolu ritueli uyarınca sunguılar vermesi yasaklandı Tapınak personeli bir rahip, bir rahibe ve yardımcılarıyla sınırlandı, ama ne Romalılar ne de köleler bu görevleri yerine getirme hakkına sahipti Resmi Roma tapımı ise bir kent *praetor*'u* tarafından denetleniyordu.

Bununla birlikte y MÖ 204'te yalnızca aristokrasinin üyelerini biraraya getirecek *sodalicium*'lar örgütlenmesine izin verildi Bunların başlıca işlevi Kybele onuruna şölenler düzenlemekle sınırlıydı Kısacası, ilk Asya tanrısının Roma'ya sokulması aristokrasinin eseriydi Patricius'lar,* Roma'nın Doğuda önemli bir rol oynamaya çağrılı olduğu kanısındaydı Ama Kybele'nin varlığının arkası gelmedi Doğulu tapımların istilası bir yüzyıl sonra yaşanacaktı İkinci Kartaca Savaşı'nın korkunç acıları ve dehşetinden sonra, Asya tanrıları Roma'yı çok daha fazla çekiyordu kuşkusuz Ama bu noktada da Roma'ya özgü o ikili yaklaşımla karşılaşıyoruz bir yandan yabancı tapımları denetleme gereği, diğer yandan onların sağlayacağı yararı yitirme kaygısı[71] Yine de bu iki savaşın ve sonunda kazanılan parlak zaferin sonuçlarından sakınılamadı Bir yandan İtalya'nın her bölgesinden gelen önemli sayıda sığınmacı ve yabancı köleler Roma'ya yığıldı Diğer yandan nüfusun bazı kesimleri geleneksel dinden giderek koptu MÖ IV yüzyıldan itibaren tüm Akdeniz dünyasında görüldüğü gibi, Roma'da da kişisel dinsel deneyim, giderek acilleşen bir gereksinim olarak ortaya çıkıyordu Böyle bir dinsel deneyime özellikle küçük, gizli meclislerin ve *mysteria*'lı-dinsel türdeki kapalı cemiyetlerin, başka bir deyişle, devlet denetiminin dışında kalan gizli derneklerin bünyesinde erişilebiliyordu Senato, Romalı yurttaşların, hatta kölelerinin Anadolu Kybele tapımına katılmasını bu nedenle yasaklamıştı

Yaklaşık olarak MÖ 186'da yetkili makamlar, *bakkhanalia*'nın, yani gece yapılan "orgia türü *mysteria*'lar"ın doğrudan Roma'nın içinde var olduğunu şaşkınlık ve öfkeyle keşfetti Özellikle Helenistik çağda Dionysos tapımı Akdeniz dünyasına iyice yayılmıştı (§ 206) Büyük Yunanistan üzerindeki Roma egemenliğinin bir sonucu olarak, *mustes*'lerin (erginlenmişler) ezoterik cemiyetleri İtalya yarımadasına

---

* Praetor Önceleri ordunun komutasını elinde tutan, ancak sonradan yasal meselelerle hatta bayramlarla uğraşmaya başlayan üst düzey yargıç –yn

* Patricius'lar Belirli Roma ailelerinden gelen ayrıcalıklı vatandaşlar Bunların çoğu senatör ve toprak sahibiydi –yn

[71] Krş Jean Bayet, *Histoire de la religion romaine* s. 154

özellikle de Campania'ya yayıldı. Nitekim *mysteria*'lara benzeyen bazı ritüeller içeren ve kendi düzenlemelerine göre değiştirdiği gizli bir tapımı Roma'ya sokan kişi Campania'lı bir falcı-rahibeydi. Konsülün derhal halka duyurduğu bir ihbarın ardından, yürütülen soruşturma, tapımın boyutlarını ve orji türü niteliğini ortaya çıkardı. Sayıları 7.000'i aşan katılımcılar birçok iğrenç fiille suçlanıyordu. Hiçbir gizlerini açıklamamak üzere yemin etmekle kalmıyor, oğlancılık yapıyor ve bahtları açılsın diye cinayetler düzenliyorlardı. Ritüeller büyük bir gizlilik içinde gerçekleştiriliyordu. Titus Livius'a göre[72] sanki akıllarını yitirmiş ve bedenleri çırpınan adamlar kâhince sözler ediyordu, "saçları dağılmış" kadınlar "Bakkha lar gibi, ellerindeki meşaleleri sallayarak" Tiber'e kadar koşuyor, meşaleleri suya daldırıyor ve onları yine alev alev yanar halde geri çıkarıyorlardı, "çünkü (meşaleler) kireçle karıştırılmış sönmemiş kükürt"ten yapılmıştı.[73]

Bazı suçlamalar, daha geç dönemlerde bütün sapkınlık ve cadılık davalarında kullanılan kalıpları hatırlatıyor. Soruşturmada gösterilen hız ve katı tutum, cezanın ağırlığı (bütün ülkede birkaç bin idam) davanın siyasi niteliğini gösteriyor. Yetkili makamlar gizli cemiyetlerin, dolayısıyla bir darbe yapmaya girişebilecek fesat örgütlenmelerinin tehlikesini eleştiriyordu. Bakkha tapımı kuşkusuz tamamen yok edilmedi, ama Romalı yurttaşların bu tapıma katılması yasaklandı. Ayrıca beş üyeyle sınırlanan her türlü Bakkha töreni için Senato kararıyla izin alınması gerekiyordu. Tapım yapıları ve nesneleri, "kutsal bir şeyler" içerenler dışında yok edildi.

Bütün bu panik önlemleri, Senato'nun kendi denetimi dışında kalan dinsel cemiyetlerden ne kadar kuşkulandığını gösteriyor. Bakkhanalia'ya karşı çıkarılan *senatus consultum*,* geçerliliğini asla yitirmeyecekti; üç yüzyıl sonra Hıristiyanlar üzerinde uygulanan baskıda bu karar örnek alındı.

---

[72] XXXIX, 13, 12.

[73] Ayrıca sefahat âlemlerine ve cinayetlerine katılmayı reddedenler, korkunç bir biçimde yok etmekle suçlanıyorlardı (a.g.y., XXXIX, 13, 13). Titus Livius'un metninin ve Bacchanalia'ya ilişkin MÖ 186 tarihli *senatus consultum*'un titiz bir çözümlemesi için, bkz. Adrien Bruhl, *Liber Pater*, s. 82-116.

* Roma Senatosu'nun fikrini dile getiren ve uygulamayı *magistrate*'lere bırakan belge. -ç.n.

§ 161 Eski İtalya ve Roma'nın kökenleri üzerine mevcut olan çok geniş külliyat Jacques Heurgon, *Rome et la Méditerranée occidentale jusqu'aux guerres puniques* (1969), s. 7-50'de kaydedilmiştir. Pietro de Francisci'nin *Primordia civitatis* adlı eseri (Roma 1959), arkaik dinsel düşünceler ve toplumsal yapıları ele alan birçok bölüm içerir (s. 107-405). kullanılan belgeler açısından yararlı olan bu sayfalar yine de temkinli bir şekilde okunmalıdır (bkz. G. Dumézil'in eleştirisi, *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 39, 1961, s. 67 vd. ve Pierangelo Catalano'nun gözlemleri, *Contributi allo studio del diritto augurale* I, Torino, 1960, s. 402 vd, 542 vd.)

Bakırı işlemeyi bilen ve ölüleri yakan ilk Ari dili konuşan halklar dalgası MÖ II. binyılda İtalya'nın kuzeyine yerleşir. "Terramare" uygarlığı denen "terra marna'dan, köylülerin geleneksel olarak gübre diye kullandığı ve içerdiği zengin organik maddeler nedeniyle 'yağlı toprak' denen toprak türü" (Jacques Heurgon, *Rome et la Méditerranée occidentale*, s. 64) uygarlığı yaratırlar. MÖ II. binyılın sonuna doğru gelen ikinci dalga Villanovalardır. Demir kullanırlar ve ölülerin küllerini pişmiş topraktan büyük küplere koyup, bir kuyunun dibine gizlerler. MÖ I. binyılın başında, Latium'a Villanova türünde bir uygarlık egemendi.

Genel tarihler içinde şunların sayılması gerekir: A. Piganiol, *Histoire de Rome* (5. baskı, Paris, 1962), G. de Sanctis, *Storia dei Romani*, c. I-II: *La conquista del primato in Italia* (2. baskı, Floransa, 1956-1960), L. Pareti, *Storia di Roma*, I (Torino 1951), Robert E. A. Palmer, *The Archaic Community of the Romans* (Cambridge, 1970) ama yazar Dumézil'i (krş. s. 154) okumadan eleştirir.

G. Wissowa'nın *Religion und Kultus der Römer* (2. baskı, Münih, 1912) adlı temel eserinden sonra, krallık ve cumhuriyet dönemlerinin dinini ele alan birçok toplu inceleme yayımlanmıştır, özellikle bkz. Cyril Bailey, *Phases in the Religion of Ancient Rome* (1932), Nicola Turchi, *La Religione di Roma antica* (1939), A. Grenier, *Les religions étrusque et romaine* (1948), Franz Altheim, *A History of Roman Religion* (Londra, 1938, Almanca baskı, 1931 tarihlidir), aynı yazar, *La Religion Romaine Antique* (1955), Jean Bayet, *Histoire psychologique et politique de la religion romaine* (1957, 2. baskı, 1973); Kurt Latte, *Römische Religionsgeschichte* (1960; ama bkz. A. Brelich'in eleştirisi, *SMSR* 32, 1961, s. 311-354 ve G. Dumézil'in aşağıdaki kitabında yaptığı çok sayıda saptama). Georges Dumézil, *La religion romaine archaïque* (1966, 2. baskı, 1974), Pierre Boyancé, *Etudes sur la religion romaine* (Roma 1972).

Religionsgeschichtliches Lesebuch, fas. 5'te bir Latinceden çevrilmiş metinlere ilişkin bazı tercihler yer almaktadır: K. Latte, *Die Religion der Römer und der Synkretismus der Kaiserzeit* (Tübingen, 1927) ve Frederick C. Grant, *Ancient Roman Religion* (New York, 1957). J. G. Frazer'in *The Fasti of Ovid*, yorumlu çevirisi (Londra 1919), benzersiz bir bilgi kaynağı oluşturmaktadır.

İtalya, Paleo-Venedik, Messapia ve antik Sicilya dinleri hakkında, bkz. A. do Luigi Prosdocimi'nin genel tanıtım çalışması. "Le religioni dell'Italia antica," *Storia delle Religioni* içinde Giuseppe Castellani (ed.) 6. baskı, Torino, 1971), c. II, s. 673-724 (iyi bir kaynakça). Ayrıca krş. F. Altheim, *A History of Roman Religion*, s. 18-33 (*La Rel. rom. antique*, s. 7-33).

Metinleri her yıl bir ruhban *collegium*'u tarafından gerçekleştirilen ritüelleri (kentin arındırılması ve halkın kutsal suyla yıkanması) ayrıntısıyla betimleyen ve Umbria'daki Iguvium'de bulunan Eugubines Levhaları hakkında bkz. J. W. Poultney, *The Bronze Tables of Iguvium* (Baltimore 1959; metnin yorumlu yayını); G. Devoto, *Tabulae Iguvinae* (Roma, 3. baskı: metin ve yorum 1962); G. Dumézil, "Les trois grands dieux d'Iguvium," (*Idées romaines* içinde, 1969, s. 167-178; 1955'te yayımlanmış bir makalenin yeni basımıdır); A. J. Pfiffig, *Religio Iguvina. Philologische und Religionsgeschichtliche Studien zu den Tabulae Iguvinae* (Viyana, 1964).

Romulus ve Remus mitolojisi üzerine, bkz. Michael Grant, *Roman Myths* (Londra ve New York 1971), s. 91 vd; Jaan Puhvel, "Remus et Frater" (*HR* 16, 1975, s. 146-157); Bruce Lincoln, "The Indo-European Myth of Creation," *HR* 16 (1975), s. 137 vd.

Romulus'un fırtına sırasında kaçırılmasından söz eden en yaygın versiyondan farklı olarak, bir başka rivayet, zorbalık ettiği için senatörler tarafından öldürüldüğünü nakleder; zorbanın katilleri daha sonra cesedini parçalamış ve parçaları harmanilerinin altına gizleyip götürmüştür (krş. Halikarnassos'lu Dionysius, *Rom. arch.* 2, 56; Plutarkhos, *Romulus* 27; Ovidius, *Fasti*, 2, 497 vb.). Puhvel bu versiyonla Puruşa, Ymir ve Gayomart'ın parçalanması arasında yakınlık kurar. Roma mitinde bu olay Remus'tan ikiz kardeşine aktarılmıştır, "çünkü bir insan yalnızca bir kez öldürülebilir" ("*Remus et Frater*," s. 155).

Kentlerin kuruluşunun kozmogoniyle ilgili anlamı konusunda, krş. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour* (yeni baskı, 1969), s. 30 vd; Werner Müller, *Die heilige Stadt* (Stuttgart, 1961), özellikle s. 9-51 (Roma quadrata). Uğurlu işaretin (Romulus'un gördüğü onikı akbaba) simgeselliği hakkında, bkz. Jean Hubeaux, *Les grands mythes de Rome* (1949), s. 1-26; Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, s. 157 vd.; Dumézil, *La Religion romaine archaïque*, s. 499-500.

§ 162. Hint-Avrupa mirası hakkında, bkz. G. Dumézil, *L'héritage indo-européen à Rome* (1949) ve özellikle *Mythe et Epopée* I (1968), s. 259-437 (burada ilk dört krala ilişkin rivayetler çözümlenmektedir; ayrıca krş. *Les dieux souverains des Indo-Européens* (1977), s. 158 vd. Mitolojik Sabinler Savaşı modeli üzerine, krş. *L'héritage*..., s. 127 vd; *Mythe et Epopée*, c. I, s. 290 vd; *La rel. rom. arch.*, s. 82 vd. Horatius ile Curiatius'lar ve Cocles ile Scaevola "öyküler"inde gizlenen mitolojik Hint-Avrupa motifleri hakkında, bkz. G. Dumézil, *Horace et les Curiaces* (1942) ve *La rel. rom. arch.*, s. 90 (burada yazarın daha önceki çalışmaları da kaydedilmiştir). İki sakat, Cocles ve Scaevola, yani Tekgözlü ve Solak, Lars Porsena'nın kuşattığı Roma'yı, "birı gözünün sihirli bakışıyla, diğeri de hileli yeminе ilişkin kahramanca bir duruşmada bir Etrusk komutanının önünde sağ elini feda ederek" kurtarırlar. Bu efsanenin koşutuna, İskandinavların Kör ve Çolak tanrıları, Odin ve Thor çiftinde rastlanır: "birincisi bir gözünü feda ettiği için karşılık olarak doğaüstü bilgiyi almış, diğeriyse sağ elini demon kurdun dişleri arasında bırakarak tanrıları kurtarmıştır" (Dumézil, *La rel. rom. arch.*, s. 90).

H. J. Rose (krş. özellikle "Numen and Mana," *HTR* 29, 1951, s. 109-130) ve H. Wagenwoort'un savlarının (*Roman Dynamism*, 1950) tartışılması için bkz. *La rel. rom. arch.*, s. 36 vd. (daha önceki çalışmaların kaynakçasıyla birlikte). Georges Dumézil, *Idées romaines* (1969) içinde de yeniden yayımlanan bir dizi incelemede *ius*, *credo* ve *fides*, *augur*, *maiestas* ve *gravitas*

gibi bazı Roma dinsel kavramlarını zekice çözümlemiştir, s. 31 152 Ayrıca krş. P Grimal, "'Fides' et le secret " *RHR* 1974, s. 141-155

§ 163 Romalıların dinsel deneyiminin özgül niteliği hakkında bkz Pierre Grimal *La civilisation romaine* (1960) s. 85 vd ayrıca krş Dario Sabbatucci, "Sacer" (*SMSR* 23 1951-52 s. 91 101), H Fugier *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine* (1963), R. Schilling, "Magie et religion à Rome, *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes* V Bölüm, 1967-68 s. 31 55

Mucizelerin dinsel işlevi konusunda, bkz J Bayet, "Présages figuratifs déterminants dans l'antiquité gréco-latine" (*Hommages à F Cumont*, Brüksel, 1936, c I s. 27-51, *Croyances et rites dans la Rome antique* içinde yeniden basılmıştır 1971 s. 44 63), R. Bloch, *Les prodiges dans l'antiquité classique* (1963), G Dumézil *La rel rom arch.* s 584 vd (s. 590, dipnot 1, kaynakça) Titus Livius (XXI, 62) Kartaca Savaşının en dramatik tarihlerinden MÖ 218 yılının kış aylarında görülen mucizeleri nakleder "Forum boarium'da bir öküz kendi başına üçüncü kata kadar çıkmış, daha sonra oradan aşağı atlamıştı", "gökyüzünde gemi tasvirleri parladı Spes tapınağına yıldırım düştü " Iuno'nun mızrağı kendi başına yer değiştirmişti Kırlarda uzakta beyazlar giymiş insan hayaletleri görülmüştü Picenum'a taş yağmıştı vb Başvurulan Sibylla Kitapları dokuz gün boyunca kurbanlar adanmasını buyuruyordu "Tüm kent kefaret törenleriyle uğraştı" Önce kutsal sularla yıkandı, sonra kurban törenleri yapıldı, daha sonra kırk libre ağırlığında altın bir adak Iuno tapınağına taşındı ve Aventinus'a tanrıçanın tunçtan bir heykeli dikildi vb Bkz. E. de Saint-Denis. "Les énumérations de prodiges dans l'œuvre de Tite-Live," *Revue de Philologie*, 16, 1942, s. 126-142

Varro'nun naklettiği bir liste tarım etkinliğinin farklı safhalarını yöneten tanrısal kendiliklerı saymaktadır Vervactor (nadasa bırakılan toprağın bellenmesi için) Imporcitor (tarlanın derin saban izleriyle sürülmesi için), Institor (tohum ekme işlemi için), Obarator (çapalama için), Occator (tırmıklama için), Sarritor (ayrık otlarının temizlenmesi için), Subruncinator (ikinci gübreleme için), Messor (hasat için), Connector (hasadın yük arabasıyla taşınması için), Conditor (istifleme için), Promitor (tahılın ambardan çıkarılması için) Varro, Fabius Pictor'un *Libri iuris pontificii*'sinden aldığı bu listeyi Servius'un koruduğu bir metinde saymıştır (ad Vergil, *Georg* I, 21); krş J Bayet, "Les Feriae Sementinae" (*RHR* 137, 1950, s 172-206 *Croyances et rites dans la Rome antique* içinde yeniden basılmıştır, s. 177-205) s 184 ayrıca bkz Dumézil'in saptamaları, *La Rel. rom. arch.*, s 51 vd

§ 164. Özel tapım hakkında, bkz A. de Marchi, *Il culto privato di Roma antica*, 2 cilt, 1896 1903; G Dumezil, *La rel rom. arch.*, s. 600-610. Ayrıca krş. Gordon Williams, "Some Aspects of Roman Marriage Ceremonies and Ideals," *Journal of Roman Studies* 48, 1958 s. 16-29; G Piccaluga, "Penates e Lares " *SMSR* 32, 1961 s. 81-87, J M C Toynbee, *Death and Burial in the Roman World* (1971) Manlar hakkında, bkz F Bömer, *Ahnenkult und Ahnenglaube im alten Rom* (*ARW*, Beiheft no. I 1943) ve Latte, a.g.y., s 100 dipnot 2'deki kaynakça

Mayıs ayındaki Lemuria bayramı sırasında evleri ziyaret eden *lemur*'lar [ölüler] yılın herhangi bir zamanında gelip yaşayanları rahatsız eden *larvae*'lerle özdeş değildir, krş. Dumézil *a.g.y.*, s. 373.

24 Ağustos, 5 Ekim ve 8 Kasım tarihlerinde de *mundus* (yeraltı dünyasına açılan çukur) açılınca, ölüler geri döner. "Mundus açılınca, hüzünün ü yeraltı tanrılarının kapısı açılmış demektir" (Varro, alıntılayan Macrobius, *Saturnalia*, I, 16, 18). Ama *mundus* terimi, Romulus'un "âdetler gereğince iyi ve doğa gereğince gerekli olan her şey"in tohumlarını ve biraz da sılah arkadaşlarının anayurtlarının toprağından attığı çukur için de kullanılır (Plutarkhos, *Romulus*, XI, 1-4, Ovidius, *Fasti*, IV, 821-824). Bkz. Stefan Weinstock, "Mundus patet," *Rheinische Museum* 45, 1930, s. 111-123, Henri Le Bonniec, *Le culte de Cérès a Rome* (1958), s. 175-184, W. Müller, *Die heilige Stadt*, s. 24-27, 33, Dumezil, *a.g.y.*, s. 356-358.

Devotio formülü (Titus Livius, VIII, 9-10) Dumezil tarafından alıntılanmış ve yorumlanmıştır *a.g.y.*, s. 108 vd.

§ 165. Her geleneksel toplumda olduğu gibi Roma'da da, bayramlar zamanı kutsallaştırıyordu, bu durum takvime verilen önemi açıklar. Roma takvimi hakkında bkz. A. Grenier, *Rel. etrusque et romaine*, s. 94 vd., J. Bayet, *Histoire*..., s. 89 vd ve 298 (kaynakça), G. Dumézil *Fêtes romaines d'été et d'automne* (1975).

Mevsim bayramları ve onların başındaki tanrılar hakkında krş. L. Delatte, *Recherches sur quelques fêtes mobiles du calendrier romain* (Liege, 1957), Dumezil, *La rel. rom. arch.*, s. 339 vd. Ayrıca bkz. Giulia Piccaluga, *Elementi spettacolari nei rituali festivi romani* (Roma, 1965).

Kutsal yerler –*pomerium* (surların yeri) ve *templum* (*inauguratio* ile kutsanmış yer)– hakkında, bkz. Pierangelo Catalano *Contributi allo studio del diritto augurale*, c. I, s. 292 vd. (*pomerium*, dipnot 177, kaynakça), 248 vd., 305 vd. (*templum*).

Ruhban sınıfı hakkında, bkz. J. Marquart ve T. Mommsen, *Handbuch der römische Alterthümmer* (c. I-VII, 2. baskı, 1876-1886), III., s. 234-415, Wissowa, *Religion und Cultus der Römer*, s. 479-549, K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, s. 195-212, 397-411, Dumezil, *La rel. rom. arch.*, s. 567-583. *Reks* ve onun *flamines maiores* ile ilişkileri konusunda, krş. G. Dumézil, "Le rex et les *flamines maiores*," *The Sacred Kingship* içinde (Leiden, 1959), s. 407-417. Ayrıca bkz. Dumézil, "La préhistoire des flamines majeurs," *RHR* 118, 1938, s. 188-200, *Idées romaines*, 1969, s. 156-166'da yeniden basılmıştır).

Pontifeks collegium'u ve *pontifeks maksimus* hakkında, bkz. G. Rohde, *Die Kultsatzungen der römischen Pontifices* (Religiongeschichtliche Versuche u. Vorarbeiten, no. 25, Giessen, 1936), J. Bleicken, "Oberpontife u. Pontifikal-Kollegium," *Hermes*, 85, 1957, s. 345-366.

Vesta rahibeleri hakkında bkz. T. C. Worsfold, *The History of the Vestal Virgins of Rome* (2. baskı, 1934), G. Giannelli, *Il Sacerdozio delle Vestali romane* (Floransa, 1933), F. Guizzi, *Aspetti juridici del sacerdozio Romano. Il sacerdozio di Vesta* (1968).

Falcılar ve falcılık collegium'u hakkında bkz. A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, c. IV (1882), s. 160 vd., Pierangelo Catalano, *Contributi allo studio del diritto augurale*, c. I, s. 9-20. *augurium* ile *auspicium* arasındaki fark hakkar üzerine Mommsen'den I. M. J.

Valeton ve U. Coli'ye varıncaya dek geliştirilmiş kuramların eleştirel tartışması, s. 395-558; *reks* ve falcılık hakkında, s. 559-574, Latin ve Sabin *Reges augures* ve Etrüsk kralları üzerine); Dumézil, *La rel. rom. arch.*, s. 584-589.

Sibylla Kitapları'nın kökeni ve tarihi karanlıktadır. Efsaneye göre Tarquinius bu kitapları ele geçirerek Iupiter tapınağına koymuş, ancak emir aldık anında ve yalnızca devlet adına onlara başvurmakla görevlendirilmiş iki üyeli bir heyet atamıştı. MÖ 367'de beş patricius ve beş plebden oluşan daimi *decemviri* collegium'u kuruldu. Kitaplar, kökenleri ne olursa olsun, İkinci Kartaca Savaşı nedeniyle başvurular arttığında Yunancalaştırılmış durumdaydılar. MÖ 213'te *carmina Marciana*'lar da bu kitaplara eklendi. "Sulla döneminde Capitolium'la birlikte yakılan, sonra dünyada Sibylla bulunan her yere, özellikle de Erythrai'ye gönderilen heyetler marifetiyle eski hallen yeniden bulunan veya yeniden şekillendirilen, Augustus döneminde dinsel açıdan sakıncalı bölümleri ayıklanan ve Iupiter'den Apollon'a, Capitolium'dan Palatium'a aktarılan, Tiberius döneminde yeniden gözden geçirilen kitaplar, MS V. yüzyıl başında Stilicho tarafından yakıldı. İmparatorların onurlandırdığı collegium o zaman ortadan kalktı" (Dumézil, *a.g.y.*, s. 594). Sibylla Kitapları'nın kökeni konusunda, ayrıca bkz. J. Gagé, *Apollon Romain* (Paris, 1955), s. 26-38, 196-204; krş. R. Bloch, "Les origines étrusques des Livres Sibyllins," *Mélanges A. Ernout*, 1940, s. 21-28.

Sodalicium'lar hakkında, bkz. Wissowa, *Religion und Cultus*, s. 550-564; G. Dumézil, *La rel. rom.*, s. 579 vd. *Fetialis*'ler konusunda, krş. Jean Bayet, "Le rite du fécial et le cornouiller magique" (1935; *Croyances et rites dans la Rome antique* içinde yeniden basılmıştır, 1971, s. 9-44). *Ius fetiale* hakkında, krş. Dumézil, *Idées romaines* (1969), s. 63-78. *Salius*'ler hakkında, bkz. R. Cirilli, *Les prêtres danseurs de Rome. Etude sur la corporation sacerdotale des Saliens* (1913); Dumézil, *La rel. rom.*, s. 285-287, 581-582. 12 *Fratris Arvalis* (Arval Kardeşler) hakkında, krş. G. Wissowa, "Zum Rituel der Arvalbrüder," *Hermes* 52, 1917, s. 321-347; E. Norden, *Aus römischen Priesterbüchern* (1939), s. 109-268; A. Pasoli, *Acta fratrum Arvalium* (1950, metin ve yorum).

Başlıca *fetialis* ritüeli, Roma adına tazminat istenmesiydi; isteği karşılanmazsa *fetialis* geri dönüyor ve otuz üç gün geçtikten sonra, düşman toprağına bir mızrak veya bir kızılcık ağacı fırlatarak, törensel biçimde savaş ilan ediyordu. (Titus Livius, I, 32, 5-14 vb.)

Salii, "dansçı rahipler," savaş mevsimini 1 Mart'ta ritüellerle açardı. Bütün kenti dolaşır ve kutsanmış yerlerde tanrılar onuruna bir *carmen* söyleyerek (Cumhuriyet devrinin sonuna doğru bu şarkının anlamı artık bilinmiyordu) bedenlerini şekilden şekle sokan danslara kendilerini kaptırırlardı. Her dans gününün sonunda bir şenlik düzenlenirdi. 9 Mart'tan itibaren ritüeller daha da görkemli bir hal alırdı: at yarışları, silahların ve savaş borularının kutsal sularla yıkanması vb. Salii, ekim ayında savaş mevsiminin kapanışını (dökülen kanın miyazmalarının (ateşli hastalıklara neden olduğuna inanılan zehirli yoğun pus) kente bulaşmasını engellemek için), silahları kutsal suyla yıkayarak kutlardı. *Carmen saliare*'nin (Salius'ların Şarkısı) metni yeniden oluşturulmaya çalışılmıştır: bkz. L. Bayard, "Le chant des Saliens: essai de restitution," *Mélanges des Sciences Rel. des Facultés Catholiques de Lille* 2, 1945, s. 45-58.

Oniki Fratris Arvalis'in tapım merkezi, Roma'ya 7,5 km uzaktaki kutsal "Tanrıça" (Dea Dia) ormanıydı. Yıllık törenler mayıs ayında üç gün sürerdi. İlk ve son törenler Roma'da, ikinci ve

en önemli tören ise tapım merkezinde yapılırdı Fratris (Kardeşler) kutsal ormanda iki hamile domuzu (*porciliae*, kusursuz doğurganlık simgeleri) öldürüp etlerini yerdi Daha sonra peçeler ve başaklardan yapılma taçlar takıp, ayin alayı halinde tapınağa yönelirlerdi, tapınağın önünde başak arı elden ele geçirirlerdi Bitkisel bir yemek yedikten sonra, tapınağa kapanır ve Lar'lar ile Mars için ilahiler, yakarılar söylerlerdi (Çok arkaik bir Latinceyle yazılmış *carmen arvale*'nin (Arval'ların şarkısı) metninin çevrilmesi çok güçtür) Yakarıları bir dans ve at yarışları izlerdi Ayrıca krş Ileana Chirassi, "Dea Dia e Fratres Arvales" (*SMSR* 39, 1968, s. 191 291)

Luperca ia hakkında, bkz L Deubner, "Lupercalia" (*ARW*, 13, 1910, s. 481 vd) A. K Michels "The Topography and Interpretation of the Lupercalia" (*Trans Amer Phil Assoc*, 54, 1953, s 35 39, zengin bir kaynakçayla birlikte), M P Nilsson "Les Luperques" (*Latomus*, 15, 1956, s 133 136), Ugo Bianchi, "Luperci" (*Dizionario Epigrafico di Antichità Romane*, c IV, Roma 1958, s. 1-9), G. Dumézil, *La rel rom* s. 352 vd Topluluğun adında kesinlikle "kurt" sözcüğü bulunmaktadır, ama bu adın nasıl oluştuğu belli değildir krş Dumézil *La rel rom*, s. 352 ve dipnot 2 J Gruber'e göre *lupercus* bir "lupo-sequos"tan, yani "qui lupum sequitur"dan türemiştir (*Glotta*, 39, 1961 Gruber öntarihten miras kalmış bir *Männerbund*'un (erkek cemiyeti) söz konusu olduğu inancındadır Ayrıca bkz F Altheim, *A History of Roman Religion*, s. 206 217, aynı yazar, *Römische Religionsgeschichte* I, s 131 vd A Alföldi de *luperci*'leri bir *Männerbund* kalıntısı olarak kabul etmekte, bu gizli cemiyetin Roma devletinin kuruluşunda da önemli bir rol oynadığını düşünmektedir krş *Die trojanischen Urahnen der Römer* (Rektoratsprogr d. Univ Basel für das Jahr 1956) Kerényi'ye göre, Luperci'ler hem kurtları (tarihsel kuzey kökenin en eski biçimi) hem de tekeleri (güney etkisi) temsil ediyordu, krş "Wolf und Ziege am Fest der Lupercalia" *Mélanges Marouzeau* (1948) s 309-317 (bu makale, *Niobe* Zürih 1949 s 136 147'de yeniden basılmıştır)

Plutarkhos (*Romulus*, 21 10) erginlenme türünde bir ritüeli betimler Keçiler kurban edildikten sonra, iki soylu genç Luperci'lerin huzuruna getirilir, "kimileri hâlâ kan damlayan bıçakla onların alnına dokunur, diğerleri de kanı hemen süte batırılmış bir yün parçasıyla hemen siler Ve gençlerin alınları silindikten sonra gülmesi gerekir "

G. Dumézil, bu topluluğun erginleyici niteliğini çözümlemiştir *Le problème des Centaures* (Paris, 1929), s. 203-222 Bkz Gerhard Binder *Die Aussetzung des Königskindes Kyros und Romulus* (Meisenheim am Glan, 1964), s 90-115, özellikle s 98 vd

İki Luperci grubunun koşusu üzerine, krş G Piccaluga, "L'aspetto agonistico dei Lupercalia" (*SMSR* 33 1962, s 51 62)

Februum, Februarius ve Faunus hakkında, bkz Dumézil *Le problème des Centaures*, s. 195 vd, A Brelich, *The variazioni romane sul tema delle origini* (Roma, 1956), s. 95-123, Binder, a g y., s 80 vd, G Dumézil, *Rel. rom.*, s 353 vd

Kurban törenleri üzerine, bkz S. Eitrem *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer* (1913); Wissowa *a.g.y.*, s 380 vd Latte, *a.g.y.*, s 379-392

G. Dumézil Mars tapımına özgü kurban töreni, *suovetaurilia* (domuzların, koyunların ve boğaların kurbanını içerir) ile İndra'ya sunulan *sautrāmani* arasındaki yapısal benzerliği ortaya koymuştur krş *Tarpeia* (1947), s 117-158, *La rel rom arch.*, s 247-251

Mars'a kurban edilen Ekim atı ritüeli ve savaşçılar sınıfına özel *aśvamedha* (krş. § 73) ile benzerlikleri hakkında, bkz. G. Dumézil, *La rel. rom. arch.*, s. 225-239 ve *Fêtes romaines d'été et d'automne* (1975), s. 179-219.

Daha geç bir dönemde (V. yüzyıl sonu?) (aslında bir Yunan modelini izleyen) Etrüsklerin etkisiyle, kurbanın sunulduğu tanrının hissedilebilir varlığını ayırt eden *lectisternia*'lar da Roma'ya girer. "Her kurbanın amacı tanrıyı sunakta beslemektir. Ona bir yemek sunmak ise başka bir şeydir." (Dumézil, *La rel. rom. arch.*, s. 559). Gerçekten de tanrı (yani onun tapım amaçlı yapılmış heykeli) kendisine sunulan masanın yanındaki bir yatağın üzerine yatırılırdı. "*Lectisternia*'lar önceleri tapınağın dışında hazırlanırdı. Böylece insanlar normal zamanlarda bir *cella*'nın (*cella*: Eski Yunan ve Roma tapınaklarının, gizli tapım imgesinin korunduğu iç kısmı) öte dünyasına kapatılmış bu koruyucuları kendi gözleriyle görebilirdi." (*a.g.y.*)

§ 166. *Dii indigestes* ve *dii novensiles* hakkında, krş. Wissowa, *Religion und Kultus* (2. baskı, 1912), s. 18 vd, 43 ve A. Grenier'nin saydığı kaynaklar: *Les religions etrusque et romaine*, s. 152.

Titus Livius'un naklettiği (VIII. 9. 6) *devotio* formulü üzerine ve (bunu büyük pontifeks'in bir uydurması olarak gören) Latte'a karşı, krş. Dumézil, *La rel. rom. arch.*, s. 108 vd.

Arkaik tanrı üçlüsü hakkında, bkz. Dumézil'in incelemesi, *La rel. rom. arch.*, s. 187-290, daha önceki çalışmaların kaynakçasıyla birlikte (öncelikle: *Jupiter, Mars, Quirinus*, 1941, *Naissance de Rome*, 1944, *L'heritage indo-européen à Rome*, 1948, *Mythe et epopée*, I, 1968, s. 259-437). Capitolium öncesi üçlü tanrı grubunun varlığına daha önce G. Wissowa da dikkat çekmişti, krş. *Religion und Kultus*, s. 23, 133-134. K. Latte'a göre, daha geç döneme ait ve rastlantısal bir gruplaşma söz konusudur (*Römische Religionsgeschichte*, s. 37, 195 vb), ama bkz. Dumézil'in eleştirisi, *La rel. rom. arch.*, s. 154 vd.

İupiter'in tarım veya savaşla ilgili bir tanrı olarak göründüğü koşullarda, müdahalelerinin *biçimini* dikkate almak gerekir (Dumézil, *La rel. rom. arch.*, s. 193). "Siyaset ve hukuk, güç ve adalet, en azından idea düzeyinde, birçok noktada kesişir. Zeus'ta veya Vedalar çağı Hindistan'ının egemen tanrıları Varuna ve Mitra'da görüldüğü gibi, İupiter'in saygınlığının bir diğer unsuru onun tanık olarak, kefil olarak ve gerek özel gerekse kamusal yaşamda yurttaşlar arasındaki veya yabancılarla yapılan ticarette tutulmayan yeminlerin, antlaşmaların öcünü alan tanrı olarak oynadığı roldür." (*a.g.y.*, s. 190)

Mars hakkında, bkz. Dumézil, *a.g.y.*, s. 215-256. Kökten farklı bir yöneliş için, krş. Udo W. Scholz, *Studien zum altitalischen und altrömischen Marskult und Marsmythos* (1970). Ekim Atı kurbanı hakkında ve H. J. Rose'un tarımcı yorumuna (*Some Problems of Classical Religion: Mars* [Oslo, 1958], s. 1-17) karşı bkz. Dumézil, *Rel. rom.*, s. 223-238.

Quirinus hakkında, krş. Dumézil, *a.g.y.*, s. 259-282 ve A. Brelich, "Quirinus: una divinità romana alla luce della comparazione storica", SMSR 36, 1965, s. 63-119. Carl Koch "Bemerkungen zum römischen Quirinuskult" adlı makalede (*Zeitschrift f. Rel. und Geistesgeschichte*, 5, 1953, s. 1-25), Dumézil karşıtı bir yorum sunmuştur.

Vesta hakkında, bkz. O. Huth, *Vesta, Untersuchungen zum indo-germanischen Feuerkult* (1943); A. Brelich, *Geheime Schutzgottheit von Rom. Vesta* (Albae Vigilae 7, Zurih, 1949); G.

Dumézil, "Aedes Rotunda Vestae" (*Rituels indo-européens à Rome* içinde 1954 s. 26-43) ve *La rel. rom. arch.*, s. 319-332 de özetlenmiş diğer çalışmalar.

Ianus hakkında, krş. L. A. Lackay, "Janus" (*Univ. of California Publications on Classical Philology*, 15, 1956, s. 157-182), R. Schilling, "Janus, le dieu introducteur" (*Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'Ecole Française de Rome*, 1960, s. 89-100); G. Capdeville, "Les épithètes cultuelles de Janus" (a.g.y., 1973, s. 395-436); G. Dumézil *La rel. rom. arch.*, s. 333-339.

Capitolium'un tanrı üçlüsü üzerine, bkz. Dumézil'deki toplu tanıtım, a.g.y., s. 291-317. Ayrıca krş. U. Bianchi "Disegno Storico del culto Capitolino nell'Italia romana e nelle provincie dell'Impero" (*Monumenti antichi dei Lincei* 8, 1949 s. 347-415); aynı yazar, "Questions sur les origines du culte capitolin" (*Latomus*, 10, 1951, s. 341-366).

Iuno hakkında, krş. Dumézil, *Rel. rom.*, s. 299-310; aynı yazar, "Junon et l'Aurore" (*Mythe et Epopée*, III, 1973, s. 164-173). İsmin etimolojisi için, bkz. E. Benveniste, "Expression indo-européenne de l'éternité," *Bull. Soc. Linguistique*, 38, 1937, s. 103-112. Ayrıca bkz. M. Renard, "Le nom de Junon," *Phoibos* 5, 1951, s. 141-143; aynı yazar, "Juno Historia," *Latomus* 12, 1953, s. 137-154.

Iuno'nun koruyuculuğundaki bayramlar, öncelikle *Nonae Caprotinae* ve *Matronalia*'lar hakkında, bkz. Dumézil, s. 301-313. Ayrıca krş. J. Gage, *Matronalia. Essai sur les organisations cultuelles des femmes dans l'ancienne Rome* (Latomus dizisi, LX, 1963).

Minerva'nın etimolojisi hakkında, krş. A. Meillet, *De i.-e. radice *men* "mente agitare" (1897), s. 47.

§ 167. Etrüskler üzerine, konunun özü yakın tarihli birkaç yayında bulunmaktadır: M. Pallottino, *Etruscologia* (6. baskı, Milano, 1968); R. Bloch, *Les Etrusques* (1954); J. Heurgon, *La vie quotidienne chez les Etrusques* (1961); H. H. Scullard, *The Etruscan Cities and Rome* (Londra, 1967); L. Banti, *Il mondo degli Etruschi* (2. baskı, Roma, 1969).

"Etrüsk sorunu" M. Pallottino'nun şu makalelerinde tartışılmıştır: "Nuovi Studi sul problema delle origini etrusche" (*Studi Etruschi*, 29, 1961, s. 3-30) ve "What Do We Know Today About The Etruscan Language?" (*Intern. Anthropological Linguistic Review* 1, 1955, s. 243-253). Ayrıca bkz. H. Hencken, *Tarquinia, Villanovans and early Etruscan* (Cambridge, Mass. 1968), II, s. 601-646; aynı yazar, *Tarquinia and Etruscan Origins* (Londra, 1968).

Etrüsklerin dini hakkında, bkz. A. Grenier, *La religion etrusque* (= *Mana*, 2, II, 1948, s. 3-79); R. Herbig, *Götter und Dämonen der Etrusker* (Heidelberg, 1948); F. Altheim, *A History of Roman Religion*, s. 46-92, 485-494; aynı yazar, *La Religion romaine antique*, s. 33-50; G. Dumézil, *La rel. rom. arch.*, s. 611-680; G. C. Giglioli ve G. Camporeale, "La religione degli Etruschi," *Storia delle Religioni* (yeniden gözden geçirilmiş ve genişletilmiş 6. baskı), II, s. 539-672 (iyi kaynakçalar, s. 655-661, 670-672).

Giglioli, a.g.y., s. 544-552, 652-654'te klasik yazarların metinleri kaydedilmiş ve çözümlenmiştir.

Etrüsklerin Asyalı kökenleri (Herodotos I 94) ve Lemnos (Limni) yazıtları hakkında, bkz. A. Piganiol, "Les Etrusques, peuple d'Orient," *Cahiers d'Histoire Mondiale*, I, 1953, s. 329-339. G. Dumézil, *a.g.y.*, s. 614-619.

Etrüsk tanrıları ve adlarının Yunancaya çevrilmesi konusunda, krş. G. Devoto "Nomi di divinità etrusche," *Studi Etruschi*, 6, 1932, s. 243-280 (Fufluns); 7, 1933, s. 259-266 (Culsans); 14, 1940, s. 275-280 (Vertumnus); L. Banti, "Il culto del cosiddetto Tempio dell'Apollo a Veii e il problema delle triadi etrusco-italiche," *Studi Etrusch.* 17, 1943, s. 187 vd.; J. D. Beazly, "The World of the Etruscan Mirror," *Journal of Hellenic Studies*, 69, 1949, s. 1-17; F. Messerschmidt, "Griechische und Etruskische Religion," *SMSR* 5, 1929, s. 21-32; Eva Fiesel, *Namen des griechischen Mythos im Etruskischen* (1928; E. Benveniste'nin saptamaları için, bkz. *Rev. Philol.*, 56, 1930, s. 67-75; Dumézil'in saptamaları için, bkz. *La rel. rom. arch.*, s. 660-661); G. Dumézil, *a.g.y.*, s. 658-676.

Pyrgi (Caere'nin [bugünkü Cerveteri] liman arından biri) tapınağında kısa süre önce yaklaşık MÖ 500'e tarihlendirilen Etrüskçe tabletlerin yanında bir de Kartaca yazıtı bulundu. Kartaca dilindeki yazıda Etrüsk kralının Uni (Iuno) ile özdeşleştirilen Fenike tanrıçası Astarte'ye şükranlarını bildirmesi yer alıyor. Sami dünyasından bir mitsel-ritüel formülü almaya ve bunun ulusal bir tanrıya uygulanmasını onaylamaya hazır Etrüsk teolojisinin esnekliğini ve etkilere açıklığını gösteren bir kanıt daha. Krş. A. Dupont-Sommer, "L'inscription punique récemment découverte à Pyrgi (Italie)," *JA* 252, 1964, s. 289-302; buradaki çeviri (s. 292), G. Dumézil, *La rel. rom. arch.*, s. 665 vd.'da aynen basılmış ve yorumlanmıştır. Bkz. daha sonraki kaynakça için, J. Heurgon, "The Inscriptions of Pyrgi," *Journal of Roman Studies* 56, 1966, s. 1-14; G. Camporeale, *Storia delle Religioni* içinde, c. II, 1971, s. 671.

Fal teknikleri konusunda, A. Bouché-Leclercq'in kitabı, *Histoire de la divination dans l'antiquité* c. IV (Paris, 1882), s. 3-115 yerine henüz bir şey konamamıştır.

C. O. Thulin'in üç ciltlik eserinde, *Die etruskische Disziplin*, c. I: *Die Blitzlehre* (Göteborgs Högskolas Årsskrift, no. 11, 1905, s. I-XV, 1-128), c. II: *Die Haruspicium* (aynı yer, no. 12, 1906, s. 1-54); c. III: *Ritualbücher und zur Geschichte und Organisation der Haruspices* (aynı yer, 15, 1909, s. 1-158), çeşitli *libri*'lerin içeriği sunulmuş ve yorumlanmıştır.

Plinius ve Seneca'nın yıldırımlar kuramına ilişkin metinleri aynı kaynağa dayalıdır (Caecina). Yalnızca Iupiter elinde üç ayrı yıldırım kategorisi bulunduruyordu. Diğer sekiz yıldırım türünü Iuno, Minerva, Volcanus, Mars ve Saturnus'a denk düşen tanrılar ve kimlikleri belirlenemeyen diğer üç tanrı kullanıyordu. Bkz. Bouché-Leclercq, *a.g.y.*, c. IV, s. 32-61; Thulin, *Die Blitzlehre*, s. 47-68; A. Biedl, "Die Himmelsteilung nach der 'disciplina etrusca'" (*Philologus*, 40, 1931, s. 199-214); A. Piganiol, "Sur le calendrier brontoscopique de Nigidius Figulus" (*Studies in honor of A. C. Johnson*, 1951, s. 79-87); aynı yazar, "Les Etrusques, peuple d'Orient," s. 640-641; S. Weinstock, "Libri Fulgurales" (*Papers of the British School at Rome*, 19, 1951, s. 122-142); R. B. Bloch, *Les prodiges dans l'antiquité classique* (1963), s. 149 vd.; Dumézil, *a.g.y.*, s. 624-635. Doğu öğretisi ve tekniğiyle benzerlik G. Furlani, "Il *bidental* etrusco e un' inscrizione di Tiglatpilesar I d'Assiria" (*SMSR* 6, 1930, s. 9-49), aynı yazar, "Fulmini mesopotamici, ittiti, greci ed etruschi," *Studi Etruschi*, 5, 1931, s. 203-231 makalelerinde de tartışılmıştır.

Libri haruspicini ve Piacenza'daki tunç model üzerine, bkz. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination*, c. 4, s. 61-74; Thulin, *Ritualbücher*, c. II; G. Furlani, "Epatoscopia babilonese ed etrusca," *SMR* 4 (1928): 243-85; Furlani, "Mantica babilinese ede etrusca," *Tyrrhenica, Saggi di studi etruschi*, 1957, s. 61-76. Karşılaştırmalı bir inceleme için, bkz. *La divination en Mesopotamie et dans les régions voisines* (XIV. Uluslararası Asurologlar Derneği Toplantısı, 1967), J. Nougayrol, "Haruspicine étrusque et assyro-babylonienne" (*Comptes rendus de l'Acad. d'Inscriptions*, 1955, s. 508-517), aynı yazar, "Le foie d'orientation BM 50494" (*Revue d'Assyriologie*, 62, 1968, s. 31-50), E. Laroche, "Eléments d'haruspicine hittite" (*Revue hittite et asianique*, 12, 1952, s. 19-48); R. Bloch, "Liberte et détermination dans la divination romaine" (*Studi in onore di Luisa Banti*, Roma, 1965, s. 63 vd), aynı yazar, "La divination en Etrurie et a Rome" (*La Divination* içinde, c. I, Paris, 1968, s. 197-232).

Piacenza'da bulunan tunçtan karaciğer modeli üzerine adları yazılı kırk tanrı büyük olasılıkla henüz saptanamamış belli bir düzene göre gruplandırılmıştır. Elimizde panteonun başka sınıflandırmaları, özellikle Martianus Minneus Felix Capella'nın *De nuptiis Philologiae et Mercurii* adlı eserinde naklettiği (I, 41-61) bir sınıflandırma bulunmaktadır. Yunan ve Yunan-Roma spekulasyonlarıyla dolu bir geç dönem (MS V. yüzyıl) metni söz konusudur, bununla birlikte onaltı göksel bölgeye paylaştırılmış tanrıların açık ve ayrıntılı tanıtımı nedeniyle değerli bir belgedir. (Başlıca kaynağı Cicero'nun çağdaşı Nigidius Figulus'un yaptığı Etrüsk ritüelleri çevirisi olsa gerek.) Thulin, Piacenza'daki karaciğerin onaltı bölümüne yazılmış tanrısal kişiliklerle Martianus Capella'nın onaltı bölgesi arasında bir ilişki bulunduğundan kuşku duymuyordu (krş. *Die Götter des Martianus Capella und der Bronzeleber von Piacenza*, Berlin, 1906). Ama Stefan Weinstock, Helenistik astrolojinin hatırı sayılır katkısını gün ışığına çıkardı, krş. "Martianus Capella and the Cosmic System of the Etruscans" *Journal of Roman Studies* 36, 1946, s. 101-129). İlk üç *bölgenin*, yani Iupiter bölgesinin bir çözümlemesi için, bkz. Dumézil, *a.g.y.*, s. 672-676.

Demonoloji ve ölüme ilişkin inançlar konusunda, krş. S. Weinstock, "Etruscan Demons," *Studi in onore di Luisa Banti*, s. 345-350; C. C. van Essen, *Did Orphic Influence on Etruscan Tomb Painting Exist?* (Amsterdam, 1927), aynı yazar, "La Tomba del Cardinale" (*Studi Etruschi*, 2, 1928, s. 83-132); F. de Ruyt, *Charun, démon étrusque de la mort* (Brüksel, 1934); M. Pallottino, "Il culto degli antenati in Etruria ed una probabile equivalenze lessicale etrusco-latino" (*Studi Etruschi*, 26, 1958, s. 49-83); J.-M. Blázquez, "La Tomba del Cardinale y la influencia orfico-pitagorica en las creencias etruscas de ultratumba" (*Latomus* 26, 1965, s. 3-39).

Bazı mezar resimlerinde, bir demon elinde bir kitap veya bir tomar tutarken ya da onun üzerine yazarken gösterilir. Ne olduğu çözülebilen bazı harfler ölmüş kişinin adını ve yaşını belirtir. Anlaşıldığı kadarıyla, "öteki dünya için bir tür pasaport" söz konusudur (F. de Ruyt, s. 160). Mısır'daki benzerliklerle ilgili olarak bkz. I. cilteki, § 33'ün eleştirel kaynakçası.

§ 168. Aventinus'taki üçlü tanrı grubu hakkında, bkz. H. Le Bonniec, *Le Culte de Cérès à Rome des origines à la fin de la République* (Paris, 1958) ve Dumézil, *La rel. rom. arch.*, s. 379 vd. "Aventinus tapınağı de pleblerin kazandığı zaferin kanıtıdır ve bu toplumsal sınıfa giderek siyasal ve dinsel eşitliği sağlayan sayısız uzlaşmanın en önde gelenlerinden birinin sonucudur. V.

yüzyılda bu tapım kurulur kurulmaz klasik tablo ortaya çıkmıştır. Tapınağın ek yapılarına yerleşip orada çalışan, pleblerin arşivlerini, plebisit metinlerini ve daha geç tarihlerde de bir önlem olarak hasım hizbin *senatus consultum*'larının kopyalarını saklayan *plebeian aedilis*'leri (resmi binaların denetlenmesiyle, kamu oyunlarının yönetimiyle ve kentin iaşesini sağlamakla yükümlü yüksek memur)" a.g.y., s. 384). Ayrıca krş. F. Altheim, *La La rel. rom. antique*, s. 186. İkisi dişil biri de eril üç tarım tanrısının birleştirilmesi muhtemelen Büyük Yunanistan'dan (Yunanlıların birçok site kurduğu ve genellikle Yunan Sicilya'sının da eklendiği Güney İtalya'nın kıyı bölgeleri için kullanılmıştır, bkz. Dumézil, s. 448.

Cerialia sırasında, dişi domuzların kurban edilmesinin yanı sıra barbar bir "oyun" da oynanırdı: "Sırtlarına yanan meşaleler bağlanmış" tilkiler Circus'a salınırdı (Ovideus, *Fasti*, 4, 679-682). Bu ritüelin yorumu tartışmalıdır; krş. Dumézil, s. 380.

Liber'in etimolojisi hakkında bkz. E. Benveniste, "Liber et Liberi," *Rev. Etudes Latines*, 14, 1936, s. 52-58. Tapım hakkında, bkz. A. Bruhl, *Liber pater, origine et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain* (Paris, 1953), özellikle s. 13 vd. Aziz Augustinus'un Liberalia'lar üzerine kısmen Varro'ya dayanarak verdiği bilgiler Bruhl, s. 17 ve devamında incelenmiştir. Franz Altheim, tanrı Liber'in Yunan kökenli olduğunu ileri sürer (*Terra Mater*, Giessen, 1931, s. 15 vd), bkz. Bruhl'un eleştirisi, s. 23 vd. Cerealia'nın Yunan yorumu hakkında bkz. Jean Bayet, "Les 'Cerealia', altération d'un culte latin par le mythe grec," *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 1951, s. 5-32, 341-366, *Croyances et rites dans la Rome antique* içinde yeniden basılmıştır, 1971, s. 89-129.

Yunan etkileri üzerine, bkz. Franz Altheim, *A History*..., s. 34 vd. 149 vd., aynı yazar, *La rel. rom. antique*, s. 201 vd. Dumézil, *a.g.y.*, s. 450 vd. Kelt etkileri hakkında krş. Altheim, *La rel. rom.*, s. 103 vd. 189 vd.

Apollon üzerine, bkz. J. Gagé, *Apollon Romain. Essai sur le culte d'Apollon et le développement du "ritus graecus" à Rome, des origines à Auguste* (Paris, 1955).

Venus hakkında, bkz. R. Schilling, *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste* (Paris, 1954), aynı yazar, "Les origines de la Vénus romaine," (*Latomus*, 17, 1958, s. 3-26, A. Ernout ve P. Grimal'ın eleştirilerine yanıtlar). Ayrıca bkz. Dumézil, *a.g.y.*, s. 422-424, 471-474.

Evocatio hakkında, bkz. V. Basanoff, *Evocatio. Etude d'un rituel militaire romain* (Paris, 1947), R. Bloch, "Héra, Uni, Junon en Italie centrale" (*Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1972, s. 384-396). Diğer meşhur *evocatio* örnekleri, MÖ 264'te Volsinies'ten "çağrılan" Vertumnus ve MÖ 146'da Scipio Aemilianus'un "çağırdığı" Kartaca tanrısı Tanit (Macrobius, *Sat.*, III, 9).

Titus Livius'un saydığı, MÖ 207'nin mucizeleri hakkında, bkz. J. Cousin, "La crise religieuse de 207 avant J.-C.," *RHR* 126, 1943, s. 15-41. Dumézil, İkinci Kartaca Savaşı sırasında dinin durumunu parlak bir biçimde anlatmıştır, *La rel. rom. arch.*, s. 457-487. Kybele'nin *transvectio*'su hakkında, bkz. H. Graillot, *Le culte de Cybèle, mère des dieux, à Rome et dans l'empire romain* (Paris, 1912), s. 38 vd. Tanrıça sodalicium'ları ve bunların siyasi önemi konusunda, bkz. *a.g.y.*, s. 90 vd. Roma ve eyaletlerdeki tapım hakkında, bkz. F. Cumont, *Les religions orientales dans le*

paganisme romain (4. baskı, 1929), s. 17 vd, 208 vd. Ayrıca krş. Th. Köves, "Zum Empfang der Magna Mater in Rom," *Historia* 12, 1963, s. 321-347, F. Bömer, "Kybele in Rom," *Rheinisches Museum* 71, 1964, s. 130-151.

Bakkhanalia davası konusundaki kaynaklar ve eleştirel kaynakça A. Bruhl, *Liber Pater*, s. 82-116'da çok iyi çözümlenmiştir. Şu kaynakları ekleyin: J. Bayet, "Le phénomène religieux dionysiaque" (= *Croyances et rites*..., s. 241-274, Bruhl'un kitabı hakkında); J. Festugière, "Ce que Tite-Live nous apprend des mystères de Dionysos," (*Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'Ecole Française de Rome*, 66, 1954, s. 79-99); Latte, *a.g.y.*, s. 270, dipnot 5 (kaynakça, Dumézil, *a.g.y.*, s. 511-516.



XXI. BÖLÜM

KELTLER, CERMENLER, TRAKLAR VE GETLER



169 Tarihöncesi Unsurların Kalıcılığı— Keltlerin Avrupa'nın eski tarihi içindeki etkisi kendini en az iki yüzyıl boyunca, yani MÖ V. yüzyılda Kuzey İtalya'nın fethinden (Roma y. MÖ 390'da kuşatıldı) y. MÖ 279'da Delphoi'deki Apollon tapınağı'nın yağmalanmasına kadar, hissettirdi. Kısa bir süre sonra, Keltlerin tarihsel yazgısı mühürlendi: Cermen kabilelerinin genişlemesiyle Roma'nın baskısı arasında kalan Keltlerin gücü sürekli geriledi. Ama Keltler çok zengin ve yaratıcı bir öntarihin mirasçısıydı. Hemen aşağıda göreceğimiz gibi, arkeolojinin sağladığı bilgiler Kelt dininin anlaşılmasında büyük önem taşır.

Ön Keltler büyük olasılıkla, Orta Avrupa'da y. MÖ 1300-700 arasında gelişen ve "Küp Tarlası"[1] denen kültürün yaratıcılarıydı. Köylerde yaşıyor, tarım yapıyor, tunç kullanıyor ve ölülerini yakıyorlardı. İlk göçleri (MÖ X.-IX. yüzyıllar) onları Fransa, İspanya ve İngiltere'ye götürdü. Yaklaşık olarak MÖ 700-600 arasında demir kullanımı Orta Avrupa'ya yayıldı. Hallstatt adı verilen bu kültürün ayırt edici özelliği oldukça belirgin bir toplumsal katmanlaşma ve farklı cenaze ritüelleriydi. Bu yenilikler, (Karadeniz kökenli) Kimmerlerin üzerindeki İran kaynaklı kültürel etkilerin sonucu olabilir. Kelt askeri aristokrasisi o sıralarda oluştu. Cesetler –en azından şeflerin cesetleri– artık yakılmıyor, ama yanlarında silahları ve diğer kıymetli eşyalarıyla birlikte dört tekerlekli bir arabaya konup, üzerleri bir tümsekle örtülü mezar odalarına bırakılıyordu. MÖ 500'e doğru, La Tène çağı adıyla da bilinen ikinci demir çağı sırasında, Kelt dehasının sanatsal yaratıcılığı doruk noktasına çıktı. Kazılarda çıkartılan kuyumculuk işleri ve sayısız madeni eşya "barbar dünyanın bir zaferi, Keltlerin Avrupa kültürüne sınırlı olsa da büyük bir katkısı" olarak nitelendirildi.[2]

---

[1] Bu adın verilmesinin nedeni, ölülerin yakılması ve küllerinin konduğu küplerin daha sonra bir mezarlığa gömülmesiydi.

[2] Anne Ross, *Pagan Celtic Britain*, s. 35. Bazı reprodüksiyonlar için, bkz. J. J. Hatt, *Les Celtes et les Gallo-Romains*, s. 101 vd.

Din hakkındaki yazılı belgelerin kıtlığı dikkate alındığında, arkeolojik belgelerin paha biçilmez bir değere sahip olduğu görülmektedir. Kazılar sayesinde Keltlerin kutsal mekâna, yani üzerinde kurban törenlerinin yapıldığı bir sunak çevresindeki, belli kurallara göre kutsanmış yerlere büyük bir önem verdiği biliniyor. (İleride göreceğimiz gibi, kutsal mekânın sınırlarının ritüel biçiminde çizilmesi ve "dünyanın merkezi" simgeselliği eski yazarlar tarafından nakledilmiştir ve bu özelliklere İrlanda mitolojisinde de rastlanmaktadır.) Yine kazılar sayesinde farklı türde sunguların iki ila üç metre derinliğindeki ritüel çukurlarına bırakıldığı biliniyor. Bu ritüel çukurları, tıpkı Yunanlıların *bothros*'u veya Romalıların *mundus*'u gibi, yeraltı dünyasının tanrılarıyla iletişimi sağlıyordu. MÖ II. binyıldan itibaren bulgulanan bu tür kuyuların içi, bazen zengin bezemelerle kaplı tören kazanlarına yığılmış altın ve gümüş eşyalarla dolu oluyordu.[3] (Öteki dünyayla iletişim içindeki bu kuyuların ve yeraltı hazinelerinin anısı ortaçağ efsanelerinde ve Kelt folklorunda karşımıza çıkıyor.)

Arkeolojinin kafatası tapımının yayılmasını ve sürekliliğini doğrulaması da en az bu denli önemlidir. Yorkshire'da bulunan, MÖ XVIII. yüzyıla ait stilize kafalarla süslenmiş kireçtaşından silindirlerden ortaçağa gelinceye kadar, Kelt kabilelerinin oturduğu bütün bölgelerde kafatasları ve "kesik baş" temsilleri bulgulanmıştır. Kovukların içine yerleştirilmiş veya tapınakların duvarları içine sokulmuş kafatasları, taştan yontulmuş kafalar, kaynak suları içine batırılmış sayısız ahşap tasvir gün ışığına çıkarılmıştır. Ama kafataslarının dinsel önemi klasik yazarlar tarafından ortaya konmuştur ve kilisenin yasaklarına aldırmadan, "kesik baş"ın yüceltilmesi ortaçağ efsaneleriyle İngiliz ve İrlanda folklorunda önemli bir rol oynar.[4] Kesinlikle kökleri tarihöncesine uzanan ve birçok Asya kültüründe XIX. yüzyıla kadar yaşayan bir tapım söz konusudur.[5] "Kesik baş"ın başlangıçtaki büyüsel-dinsel değeri, *semen virile*'in (ersuyu) ilk kaynağını ve "aklın" barınağını kafatası içine yerleştiren inançlar tarafından daha sonradan güçlendirilmiştir. Keltlerde kafatası tanrısal kökenli kutsal bir gücün biriktiği yerdi; bu güç, sahibini her türlü tehlikeye karşı koruyor ve ona sağlık, zenginlik, zafer sağlıyordu.

Kısacası arkeolojik bulgular bir yandan Kelt kültürünün arkaikliğini, diğer yandan da bazı merkezi dinsel düşüncelerin öntarihten ortaçağa kadar sürekliliğini ortaya çıkarmaktadır. Bu düşünce ve törelerin pek çoğu neolitik çağın eski dinsel biri-

[3] Stuart Piggott, *Ancient Europe*, s. 215 vd.; aynı yazar, *The Druids*, s. 62 vd.
[4] Bkz. Anne Ross, *a.g.y.*, s. 97-164, Şekil 25-86 ve Levha 1-23.
[5] Krş. Eliade, *Le Yoga*, s. 299, 401-402; aynı yazar, *Le Chamanisme*, s. 339 vd.

kimine attı, ama oldukça erken bir dönemde Keltler tarafından özümsenmiş ve onların Hint-Avrupalı atalarından miras aldığı teoloji sistemiyle kısmen bütünleştirilmişti. Arkeolojinin kanıtladığı şaşırtıcı kültürel süreklilik Kelt din tarihçisine geç dönem kaynaklarını, öncelikle de VI. ve VIII. yüzyıllar arasında yazılmış İrlanda dilindeki metinlerle, İrlanda'da XIX. yüzyıl sonuna kadar yaşayan destansı efsaneleri ve folkloru kullanma olanağı vermektedir.

170. Hint Avrupa Mirası. Başka kaynaklar da Kelt kültürünün arkaıklığını doğrulamaktadır. Eski Hindistan'da bulgulanan birçok düşünce ve töreye İrlanda'da da rastlanır ve dilin prozodisi Sanskritçe ve Hititçeye benzer. Stuart Piggot'un ifade ettiği gibi, "MÖ II. binyılın ortak bir mirasının parçaları" söz konusudur.[6] Druidler de tıpkı brahmanlar gibi, belleğe büyük önem veriyordu (krş. § 172). Eski İrlanda yasaları, kolay ezberlenmeleri için manzum yazılmıştı. İrlanda ve Hindu hukuk metinlerinin yalnızca biçim ve tekniklerinde değil, kimi zaman diksiyonlarında da koşutluklar bulgulanmaktadır.[7] Hint-Kelt koşutluğundan başka örnekler de verelim. Hukuksal bir talebi güçlendirme yolu olarak başvurulan oruç, gerçeğin büyüsel-dinsel değeri,[8] anlatısal epik düzyazı içine özellikle diyaloglar söz konusu olduğunda manzum ara bölümler katılması, *bard*'ların[9] önemi ve hükümdarlarla ilişkileri.[9]

Yazıya getirilmiş ritüel yasak yüzünden, elimizde kıta Keltlerinin dinine ilişkin olarak bir yerlinin kaleminden çıkmış hiçbir metin bulunmuyor. Kaynaklarımız,

---

[6] *The Druids*, s. 88. Myles Dillon'a göre, Druidler ve brahmanlar Gal dünyasında XVIII. yüzyıla ve Hindistan'da günümüze kadar yaşamış ibadet ve inançları korumuşlardır, krş. "The Archaism of Irish Tradition," s. 246. Ayrıca bkz. aynı yazar, *Celts and Aryans*, s. 52 vd. Hans Hartmann İrlanda ve Hint cenaze ritüellerini incelerken, İrlanda zihniyetinin yapısının İngiltere veya Almanya'dan çok, eski Hindistan'a yakın olduğu değerlendirmesini yapıyor; krş. *Der Totenkult in Irland*, s. 207.

[7] D. A. Binchy, "The Linguistic and Historical Value of the Irish Law Tracts," aktaran Dillon, "The Archaism," s. 247.

[8] Bkz. Dillon'daki referanslar, "The Archaism," s. 247, 253 vd. Ayrıca bkz. *Celts and Aryans*.

[9] Bard. Kelt toplumunda şarkı söylemekle ve şiirsel methiyeler düzmekle ilgili kişi. İrlanda bardları methiye şairleriydi. Bardların da dahil olduğu şarkıcılar ve diğer müzisyenler, ötedünyayla ilgili törenlerde önemli bir role sahiptiler –yn.

[9] G. Dumézil, *Servius et la Fortune*, s. 221 vd ve birçok yerde; J. E. Caerwyn Williams, "The Court Poet in Medieval Ireland," s. 99 vd. Sümer-Akkad dünyasıyla da Hint-Avrupalıların antik Yakındoğu halklarıyla kurduğu temaslarla açıklanabilecek benzerlikler bulunduğunu belirtelim, krş. H. Wagner, "Studies in the Origins of Early Celtic Tradition," s. 6 vd ve birçok yerde.

Yunan-Latin yazarların birkaç betimlemesi ve üzerlerinde figürler bulunan, genellikle Galya-Roma dönemine ait çok sayıda anıtla sınırlı. Buna karşılık İskoçya, Galler ve özellikle de İrlanda'da yoğunlaşmış ada Keltleri zengin bir destan edebiyatı yaratmıştır. Bu edebiyat Hıristiyanlığa geçişten sonraya ait olmasına karşın, büyük bölümüyle Hıristiyanlık öncesi mitolojik geleneğin uzantısıdır ve bu söylediğimiz zengin İrlanda folkloru için de geçerlidir.

Klasik yazarların verdiği bilgiler birçok kez İrlanda belgeleri tarafından doğrulanmıştır. Caesar, *De Bello Gallico*'sunda,[10] Galyalılarda iki ayrıcalıklı sınıf –druidler ve şövalyeler– ve ezilen bir üçüncü sınıf "halk" sınıfı bulunduğunu açıklar. İyi bilinen Hint-Avrupa ideolojisini yansıtan bu üçlü toplumsal bölünme (§ 63), Hıristiyanlığa geçişinden kısa bir süre sonra İrlanda'da da karşımıza çıkmaktadır. *Rig'in (Sanskritçedeki *rāj* ve Latincedeki *rēg'in* fonetik eşdeğeri) otoritesi altındaki toplum, Druidler sınıfı, askeri aristokrasi (*flaith*, tam karşılığı "güç," Sanskritçedeki *kşatra*'nın tam fonetik karşılığı) ve hayvan yetiştiricilerine bölünmüştür, "*bó airig*'ler, kendilerini inek (*bó*) sahipleri olarak tanımlayan hür insanlardır (*airig*)."[11]

Hint Avrupa dinsel sisteminin Keltlerdeki diğer kanıtlarını ileride belirtme fırsatı bulacağız. "Hint-Avrupa ve İtalo-Kelt toplumlarındaki ortak kalıntılar"ın, "biçimci bir kuralcılıkla sürdürdükleri kutsal geleneklerin emanetçisi konumundaki güçlü rahip birlikler"iyle (*collegium*)" açıklanabileceğini şimdiden belirtelim.[12] Üç bölümlü Hint-Avrupa teolojisine gelince Caesar'ın aktardığı tanrılar listesinde buna hâlâ rastlamak mümkündür ve söz konusu bölümleme İrlanda geleneğinde de yaşamaktadır. Georges Dumézil ve Jan de Vries, efsanevi Tuatha Dé Danann halkının şeflerinin aslında ilk iki işlevin tanrılarını temsil ettiğini, üçüncü işlevi ise adanın daha önceki sakinleri olarak kabul edilen Fomorların yansıttığını göstermişlerdir.[13]

Caesar, Kelt panteonunu Romalı bir yorumla (*interpretatio romana*) sunar. Konsül şöyle yazar: "En çok saygı gösterdikleri tanrı, Mercurius'tur. En çok onun heykellerine rastlanır. Onu bütün sanatların bulucusu olarak görürler; yollardaki seyyahların rehberi olarak kabul ederler. İnsanlara para kazandırmak ve ticareti kolaylaştırmak konusunda en büyük güce o sahiptir. Onun ardından Apollon, Mars, Jupiter ve Minerva'ya taparlar. Bu tanrıları zihinlerinde aşağı yukarı diğer milletlerle

---

[10] VI 13.

[11] G. Dumézil, *L'idéologie tripartie des Indo-Européens*, s. 11.

[12] E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, c. I, s. 10. Krş. daha ileride dip not 38. Vendryès'in gözlemleri.

[13] Krş. Dumézil, *Mythe et Epopée* c. I, s. 289; Jan de Vries, *La religion des Celtes*, s. 157 vd.

aynı biçimde canlandırırlar Apollon hastalıkları kovar, Minerva iş ve meslek erbabını eğitir, Iupiter göklere egemendir, Mars savaşları yönetir."[14]

Galya panteonu hakkındaki bu Romalı yorumun gerçekliği ve dolayısıyla değeri çok tartışılmıştır. Bununla birlikte Caesar, Keltlerin töre ve inançlarını yeterince biliyordu. Alpler'in kuzeyine doğru Galya seferine çıkmadan önce, Cisalpine* Galyasının prokonsülüydü. Ama kıta Keltlerinin mitolojisini bilmediğimiz için, Caesar'ın saydığı tanrılar hakkında çok az bilgi sahibiyiz. "Iupiter"i listenin başına koymaması şaşırtıcıdır. Anlaşılan Keltlerin büyük gök tanrısı en az dört yüzyıldır Akdeniz etkilerine açık bir konumda yaşayan kent sakinleri arasında önceliğini yitirmişti. Bu, gerek antik Yakındoğu'da (krş. § 48 vd), gerek Vedalar çağı Hintlilerinde (§ 62) ve eski Cermenlerde (§ 176) görülen, dinler tarihindeki genel bir görüngüdür. Ama özellikle Ren, Moselle ve Saône arasında çok sayıda bulunan, bazı Cermen kabilelerinin de diktiği, "Dev Iupiter" adı verilen sütunlar arkaik bir simgeselliğin, özellikle de Yüce Göksel Varlık inancının uzantısıdır. Bu sütunların Traianus veya Marcus Aurelius'unkiler gibi askeri bir zaferi kutlamak üzere dikilmediğini belirtelim. Forumda veya sokaklarda değil, kentlerden uzakta yükseliyorlardı. Üstelik bu Kelt Iupiter'i sık sık bir çarkla birlikte tasvir edilmiştir;[15] çarkın Keltlerde önemli bir rol oynadığı bilinmektedir. Dört parmaklı çark bir yılı, yani dört mevsimli döngüyü temsil eder. Nitekim Kelt dillerinde "çark" ve "yıl" aynı sözcükle ifade edilir.[16] Werner Müller'in de yerinde bir saptamayla belirttiği gibi, bu Kelt Iupiter'i demek ki kozmos egemeni, yılın efendisi gök tanrısıdır ve sütun da dünya ekseninı (*axis mundi*) simgeler. Diğer yandan İrlanda metinlerinde "iyi tanrı" olarak söz edilen Dagdá ile Caesar'ın "Iupiter" diye ifade ettiği Galya tanrısının aynı olduğu konusunda görüş birliğine varılmıştır.[17]

Arkeoloji, konsülün "Mercurius"un yaygınlığı konusundaki açıklamalarını doğrulamıştır: 200'den fazla heykel ve alçakkabartma ve yaklaşık 500 yazıt. Bu tanrının Galya dilindeki adı bilinmese de, adalarda yaşayan Keltlerde önemli bir rol oynayan tanrı Lug'la aynı olduğu anlaşılmaktadır. Birçok kent Lug diye anılır (örneğin Lugdunum, günümüzün Lyon'u) ve adına düzenlenen bayram İrlanda'da da

---

[14] B. G., VI, 17

* Cisalpine: Alpler'in Roma İmparatorluğu topraklarında kalan kısmı, Alpler'in güneyi –yn

[15] Bkz. Werner Müller, *Die Jupitergigantensäulen und ihre Verwandten*, s. 46 vd.

[16] Krş. Müller'in verdiği örnekler, *a.g.y.*, s. 52 vd. Annus'un dört veya onikı parmaklı bir çark taşıyan bir varlıkla tasviri ortaçağda bulgulanmış bir olgudur: bkz. Müller'in röprodüksiyonların bastığı bazı resimler, s. 51

[17] Jan de Vries, *a.g.y.*, s. 45 vd.

kutlanır, bu da söz konusu tanrının bütün Kelt ülkelerinde bilindiğinin kanıtıdır İrlanda metinleri Lug'u savaş alanında büyü yapan bir ordu komutanı ve aynı zamanda bir başozan ve önemli bir kabilenin mitsel atası olarak tanıtır Bu özellikler onu, Tacitus tarafından Mercurius'la özdeşleştirilen Votan-Odin'e yaklaştırmaktadır O halde Lug'un büyüsel ve askeri yönleriyle egemenliği temsil ettiği sonucuna varılabilir Şiddet kullanan ürkütücü bir tanrıdır, ama savaşçıları olduğu kadar bardları ve büyücüleri de korur Tıpkı Odin-Votan gibi (§ 175) büyüsel-tinsel yetenekleriyle sivrilir, bu da onun niye Mercurius Hermes'le benzeştirildiğini açıklar [18]

Caesar'ın yazdığına göre,[19] Galyalılar, "bir savaşın başında, ele geçirecekleri her şeyi Mars'a adarlar Zaferden sonra canlı ganimetleri bu tanrı için kurban eder ve geri kalan her şeyi tek bir yere yığarlar " Galya savaş tanrısının Kelt dilindeki adı bilinmiyor Mars'a adanmış çok sayıda yazıtta genellikle lakaplara rastlanıyor Albiorız, "dünyanın Kralı", Rıgısamos, "En Görkemli", Caturıks, "Savaş Kralı", Camulus, "Güçlü", Segomo, 'Muzaffer' vb Bazı lakaplar anlaşılamamaktadır, ama çevrilebildiklerinde bile bilgilerimizi fazla zenginleştirmezler Hercules'e adanmış yüzden fazla yazıt konusunda da aynı şeyler söylenebilir Tıpkı Mars'a adananlar gibi, onlar da yalnızca bir savaş tanrısının varlığına işaret eder

Başka bilgiler de dikkate alındığında, bu tanrının oldukça karmaşık bir yapıya sahip olduğu ortaya çıkmaktadır Yunan tarihçi Samosatalı Lukianos'a göre (MS II yüzyıl), Hercules'in Kelt dilindeki adı Ogmios'tu Lukianos bu tanrının bir tasvirini görmüştü Kel kafalı derisi kırış kırış, incecik altın ve mercan zincirlerle diline bağlanmış çok sayıda erkek ve kadını sürükleyen bir ihtiyardı Bu erkek ve kadınların bağları zayıftı ama kaçmak istemiyor "neşeli ve sevinçli bir şekilde tanrıyı övgülere boğarak" onu izliyorlardı Yöreden birisi Lukianos'a bu tasviri şöyle açıkladı Onlar, Keltler, söz sanatını Yunanlar gibi Hermes'le değil, Hercules-le temsil ederler, çünkü Hercules çok daha güçlüdür "[20] Bu metin çelişkili yorumlara yol açmıştır [21] Zincirlenmiş insanlar Indra'ya eşlik eden Marutlara ve Odin-Votan'a muhafızlık eden Einherjar birliğine benzetilmiştir J de Vries) Diğer yandan Ogmios'la "usta bağlayıcı" Varuna arasında yakınlık kurulmuştur F Le Roux)

---

[18] J de Vries, *a.g.y.*, s 62, şunu da ekler "Ama bu özdeşleştirmenin onun aşırı karmaşık kişiliğinin yalnızca ayrıntıda kalan bir noktasını yansıtmaktan öteye gitmediğini unutmamak gerekir."

[19] *B G*, VI, 17

[20] Lucian, *Heracles*, 1-7

[21] Françoise Le Roux, "Le Dieu celtique aux liens de l'Ogmios de Lucien à l'Ogmios de Dürer," s. 216'da bu yorumlardan bazılarını tartışmıştır J de Vries, *a.g.y.*, s 73 vd

Muhtemelen Kelt "Mars"ı, egemen tanrı-buyucüye ozgu bazı vasıfları, onun psıkopomp* işlevini güçlendirerek özümsemişti (§ 175'te göreceğimiz gibi Cermenlerde ise Odin tam tersine savaş tanrısının kısmen yerini almıştı) Irlanda destan edebiyatında Ogmios'un karşılığı, örnek bir şampiyon olan tanrı Ogma'dır Ama "ogamık" denen yazının bulunuşu da ona mal edilir, demek ki bu tanrı savaşçı güçle, Odin türü "ilim"i şahsında biraraya getirmektedir

Caesar "Apollon"u bir hekim-tanrı olarak tanıtır Galya dilindeki ismi bilinmese de, yazıtlarda bulunan sıfatları otacı niteliğini genellikle doğrulamaktadır İrlanda metinlerinde ise, Tuatha Dé Danann'ı iyileştirip dirilten Diancecht'ten söz edilir, ayrıca eski bir cin kovma formülünde de ondan bahsedilir Adı, demirci tanrı Grobniu'yla birlikte anılmaktadır Demek ki Dumézil'in "üçüncü işlev"e özgü gördüğü tanrıların temsilcisi olarak kabul edilebilir "Minerva"ya gelince, onun da Galya dilindeki adı bilinmemektedir, ama Caesar onu zanaat ve mesleklerin tanrıçası olarak tanımlar (demek ki o da üçüncü işleve aittir) Bu tanrıça, Dagda'nın kızı ve ozanların, demircilerin, hekimlerin koruyucusu tanrıça Brigantia'ya benzetilmiştir

171. Kelt Panteonu Yeniden Oluşturulabilir mi?— Caesar'ın Romalı yorumuyla kılık değiştiren panteon ancak adalarda yaşayan Keltlerin gelenekleriyle yapılan bir karşılaştırma sonucunda kısmen erişebildiğimiz dinsel bir gerçekliği gizlemektedir Galya-Roma devri anıt ve yazıtlarından çıkarılan tanrı adları ise çoğunlukla panteon üyesi tanrıların betimsel veya topografik sıfatlarıdır Bazı bilginler bunları hatalı bir biçimde özerk tanrılar diye kabul etmiştir

Tanrıların Galya dilindeki isimleri konusunda elimize ulaşan tek bilgiyi, MS I yüzyılda şair Lucanus vermiştir "Zalim Teutates'i ve vahşi sunakları olan dehşet verici Esus'u ve en az İskit Diana'sı kadar zalim sunakları olan Taranis'i korkunç kurban törenleriyle yatıştıranlar"dan söz etmektedir [22] Bu isimlerin gerçekliği Esus Taranucnus (veya Iupiter Taranucus) ve Mars Toutatis'ten söz eden Galya Roma yazıtlarınca da doğrulanmıştır Bir ortaçağ yorumcusu[23] bunları açıklamayı denemiştir ama yorumları çelişkilidir Bununla birlikte söz konusu yorum, tanrıların

---

* Psikopomp (Grk. *psukhopompos*) Ruhu ölüler alemine götüren rehber, yaşayan bir kişinin ruhunun manevi rehberi –yn.

[22] *Pharsalia* I, 444-446

[23] *Commenta Bernensia*. yeniden yayımlayan J Zwicker, *Fontes historiae religionis Celticae*, c. I s. 51 vd

her birine sunulan kurbanların türü hakkında değerli bilgiler vermektedir. Teutates için bir adam büyük bir fıçıya batırılarak boğulur, Esus için kurban bir ağaca asılıp kanı akıtılır, Taranis için –"savaşların efendisi ve gök tanrılarının en büyüğü"– adamlar ahşap bir insan modeli içinde yakılır.

Gundestrup kazanı üzerindeki figürlerden biri, kurban edilen insanı baş aşağı bir kabın içine atan giysili bir adamı tasvir eder. Birçok yaya savaşçı kaba doğru yönelmiştir; onların üstündeki atlılar ise kaptan uzaklaşmaktadır. Jan de Vries[24] Teutates'le ilişkisi bulunmayan bir erginlenme ritüelinin söz konusu olabileceğini düşünmektedir (İrlanda manzum destanları, kor haline gelmiş bir evde yangından kurtulmak için daldığı küvette boğulan kralı izleğini birçok kez işler. İnsan kurbanını gerektiren bir ritüelin söz konusu olduğuna kuşku yoktur.)[25] XVIII. yüzyıldan beri Teutates ismi "Kabilenin Babası" diye çevrilmiştir. Tanrının kabile hayatında önemli bir rol oynadığı kesindir; savaşın efendisiydi, ama işlevi bundan daha karmaşıktı.[26]

Taranis'e gelince, adının anlamı açıktır. Kökü, *taran*, "gökgürültüsü"dür. İkinci biçimi olan Tanaros ise Cermenlerin tanrısı Donar'a yakındır.[27] Tıpkı Donar gibi, Jupiter'le özdeşleştirilmiştir. O halde "dev Jupiter" sütunları muhtemelen "gümbürdeyen" Taranis'e, Keltlerin eski gök tanrısına adanmıştı. Esus şeklindeki tanrı adına ise özel isimler içinde de rastlanmaktadır, ama bu ismin etimolojisi belirlenememiştir.[28] İki sunağın alçak-kabartmalarında, Esus bir ağaca vururken tasvir edilmiştir; acaba asarak kurban etme mi söz konusudur? Jan de Vries, Esus'un İskandinav Odin'ine benzetilebilecek bir Galya tanrısı olduğunu tahmin etmektedir.[29] Aslında hiçbir şeyi kesin olarak bilmiyoruz.

---

[24] *La religion des Celtes*, s. 55.

[25] M. L. Sjoestedt kitaptan bazı koşut örnekler verir, *Dieux et Héros des Celtes*, s. 75). C. Ramnoux'ya göre, bir saltanatın veya bir saltanat dizisinin sonunda gerçekleştirilen bu kurban törenleri yaşlanmış zamanın yenilenmesinin uzantılarıydı (müneccim takvimin belirli tarihlerinde yapılıyorlardı); krş. "La mort sacrificielle du Roi," s. 217.

[26] Duval, "Teutates, Esus, Taranis," s. 50; *Les dieux de la Gaule*, s. 29 vd. (savaş tanrısı); J. de Vries'e göre, o "bir Mars kadar, pekala bir Mercurius da olabilir di (s. 53); J. J. Hatt ona "çifte yüz: kimi zaman savaşçı, kimi zaman barışçı" bir kimlik atfetmektedir; krş. "Essai sur l'évolution de la religion gauloise," s. 90.

[27] Krş. H. Birkhan, *Germanen und Kelten*, I, s. 310 vd., 313 vd.

[28] J. de Vries bu ismi, aşağı yukarı "enerji, tutku" anlamına gelen **es* köküne bağlar (*a.g.y.*, s. 106).

[29] *A.g.y.*, s. 108; aynı yönde, Duval, "Teutates vb.," s. 51 vd.; *Les Dieux de la Gaule*, s. 34-35. Ayrıca krş. Hatt, "Essai...," s. 97 vd. (pek ikna edici değildir).

Heykeller, ikonografi ve yazıtlar başka Galya-Roma tanrılarının isimlerini ve imgelerini de ortaya çıkarmıştır. Bazı durumlarda, ada Keltlerinin rivayetlerinde gizlenen mitoloji sayesinde, bu tanrıların yapılarının çözülüp dinsel işlevlerinin belirlenmesi başarılabilmektedir. Ama Keltlerin dinsel dehasının ayırt edici niteliğini oluşturan tutucu eğilim yüzünden çözümleme sonuçları çoğunlukla belirsiz kalmaktadır. Meşhur bir örneği hatırlatalım. Cernunnos adını taşıyan, geyik kulakları ve boynuzları olan yaşlı, belki de kel bir adamı tasvir eden alçak-kabartma. Bunu görünce doğal olarak Gundestrup kazanı üzerinde temsil edilen bir sahne hatırlanmıştır. Başına geyik boynuzları takmış ve dikkatsizlik sonucu "Budha pozisyonu" adı verilmiş bir durumda oturan kişi, bir elinde bir kolye, diğerinde koç başlı bir yılan tutmaktadır. Çevresinde yabanıl hayvanlar ve çok güzel bir geyik vardır. Benzer imgeler İngiltere'de de bulunmuştur.[30] Geyik ikonografisi ve dinsel simgeselliğinin arkaik niteliği bilinmektedir. Val Cammonica'da taşa oyulmuş ve MÖ IV. yüzyıla ait bir sahnede, geyik boynuzlu bir tanrı ve boynuzlu bir yılan tasvir edilmiştir. Ama daha önce gördüğümüz gibi (§ 5), Trois Frères Mağarası'nın "Büyük Büyücü"sü veya "Hayvanların Tanrısı" da büyük, çatallı boynuzları olan bir geyik kafası takmıştı. O halde Cernunnos da "Yabanıl Hayvanların Efendisi" türünde bir tanrı olarak yorumlanabilir.[31]

Bununla birlikte geyiğin dinsel simgeselliği aşırı karmaşıktır. Bir yandan öntarih çağında Çin'den Batı Avrupa'ya kadar uzanan bir alanda, geyik boynuzlarının dönemsel yenilenmesi yüzünden,[32] sürekli yaratılış ve *renovatio* (yenilenme) simgelerinden biridir. Diğer yandan geyik, Keltlerin ve Germenlerin mitsel atası olarak kabul ediliyordu;[33] ayrıca en bilinen bereket simgelerinden olduğu gibi, cenaze hayvanı ve ölülerin kılavuzuydu; özellikle kralların ve kahramanların gözde avıydı. Onun avlanarak öldürülmesi, kahramanların trajik ölümleriyle simgesel açıdan uyumluydu.[34] Dolayısıyla Cernunnos muhtemelen "Yabanıl Hayvanlar Tanrısı" olmasının yanı sıra başka işlevlere de sahipti. Halk çevrelerinde geyiğin dinsel önemini (savaşçı aristokrasinin en sevdiği av!) anlamak için, kilisenin ritüellerde geyik kılığına girmeye (*cervulo facere*) karşı verdiği uzun ve zorlu mücadeleyi hatırlamak yeterli olacaktır.

---

[30] A. Ross, *Pagan Celtic Britain*, s. 104 vd.

[31] Bkz. A. Ross'un aktardığı efsaneler, *a.g.y.*, s. 183.

[32] Krş. *Images et Symboles*, s. 216. Geyiğin dinsel rolü hakkında, bkz. *De Zalmoxis à Gengis Khan*, s. 146 vd.

[33] Krş. Otto Höfler, "Siegfried, Arminius und der Symbolik," s. 32 vd ve 66-94. dipnotlar.

[34] Krş. *De Zalmoxis...*, s. 146 vd; H. Birkhan, s. 454 vd.

Cernunnos örneği, çok değerli bir dinsel yapı bütününü elde özgül mitsel-ritüel bağlamı olmadan doğru yorumlamanın güçlüğünü yansıtır. Dişi tanrısal varlıklara ilişkin arkeolojik belgelerin çözümlenme uğraşında da benzer bir güçlükle karşılaşılmaktadır. Söylenebilecek tek şey, çok sayıdaki heykelin ve adağın onların önemini doğruladığıdır. Matres* ve Matronae'lerin kilden tasvirleri, onların bereket ve analık tanrıçası niteliğini (meyve sepetleri, bolluk boynuzu, emzirilen veya kucakta taşınan çocuklar vb) öne çıkarmaktadır. Camille Jullian'ın yazdığı gibi, bunlar adları verilmeyen ve yüz sıfata sahip "belki de adı bilinmeyen ve sayısız ismi olan tanrıçalar"dı.[35] Ama ada Keltlerinin metinleri anlamlı belirlemeler sağlamaktadır. Tanrıların anası bir tanrıçaydı: İrlanda'da Danu, Galya'da Dôn. Üstelik aynı ismi taşıyan koruyucu tanrıçayla evlenmeden İrlanda kralı (Eriu) olunamazdı; başka bir ifadeyle, egemenliğe Yer tanrıçasıyla yapılan bir *hieros gamos* yoluyla erişilebiliyordu. Bu mitsel-ritüel senaryo yerli edebiyatta en çok kullanılan ve en kalıcı izleklerden birini oluşturmaktadır.[36]

Anlaşılan gök (veya fırtına veya güneş) tanrısıyla Yeryüzü Ana arasında gerçekleştirilen ve hükümdarla bir *hierodoulos*[Ω] tarafından kişileştirilen kutsal evliliği içeren eski Yakındoğu mitsel-ritüel senaryosunun bir versiyonu söz konusudur. Bu *hieros gamos* belli bir dönem için ülkenin bereketini ve saltanatın bahtını güvence altına alıyordu. XII. yüzyılda bulgulanan krallığın kutsanması ritüeli, İrlanda'da arkaik mirasın o çağda hâlâ yaşadığını göstermektedir. Kral, uyruklarının gözleri önünde beyaz bir kısrakla çiftleşir; at daha sonra öldürülüp pişirilir; eti kral ve adamları arasında paylaşılır.[37] Başka bir ifadeyle egemenlik, kralla at biçimli bir Yeryüzü Ana arasındaki *hieros gamos*'la kazanılır. Bir Galya tanrıçası olan Epona (Kraliçe), anıtlarda bir atın üstünde otururken veya bir atın önünde ya da iki üç atın arasında ayakta dururken tasvir edilmiştir. Epona bir Ana Tanrıça ve psikopomp

---

* Matres veya Matronae: İlahi Analar. Galya ve İngiltere'de üçlü şeklinde tasvir edilen tanrıçalar –yn.

[35] *Histoire de la Gaule*, c. VI, s. 42, dipnot 2, aktaran Duval, *Les dieux*, s. 57.

[36] Bkz. Proinsias Mac Cana, "Aspects of the Theme of King and Goddess in Irish Literature"; Rachel Bromwich, "Celtic Dynastic Themes and the Breton Lays."

[Ω] Tanrının hizmetine adanmış tapınak kölesi –yn.

[37] Geraldus Cambrensis, *Topographia Hibernica*; bu Vedacı ritüelle *aşvamedha* arasında ilk yakınlık kuran F. R. Schröder olmuştur, krş. "Ein altirischer Krönungsritus und das indogermanische Rossopfer."

olarak yorumlanmıştır.[38] onun İrlanda'lı karşılığı Rhiannun da (< *Rîgantona "Kraliçe") at biçimliydı.[39]

Tıpkı İngiltere'nin Roma devrindeki ikonografisinde olduğu gibi, yerel dilde yazılmış külliyatta da ana tanrıçaların üçlü gruplar halinde sunulması tercih edilir. Bunların en meşhurları Ulster'ın başkentinin koruyucu tanrıçasını kişileştiren üç Macha'dır.[40] Ancak Macha'lardan biriyle yatarak tahta çıkılabilir. Kimi zaman tanrıça korkunç bir yaşlı kadın olarak belirir ve genç bir kahramanın yatağını paylaşmak ister. Ama kahraman onun yanına uzanır uzanmaz, kocakarının aslında çok güzel bir genç kız olduğu ortaya çıkar. Kahraman onunla evlenerek egemenliği ele geçirir.[41] Bretonların Kutsal Kase öykülerinde de rastlanan, bir öpücükle dönüşüm geçiren kocakarı mitsel-ritüel izleği daha önce, Brâhmanalar çağında Hindistan'da da biliniyordu.[42]

Destanda Kraliçe Medb'in birçok âşığı vardır, bu, İrlanda krallarının hepsinin ona sahip olduğu anlamına gelir. Ama Kelt toplumlarında kadının hatırı sayılır bir özgürlüğü ve hem dinsel hem toplumsal saygınlığı olduğunu da eklemek gerek. Avrupa'da yalnızca Keltlerde ve Basklarda (Hint-Avrupalılar öncesi kavim) bulgulanan kuluçka ritüeli,* kadının büyüsel-dinsel önemini vurgular. Kuluçka ritüeli diğer arkaik törelerle (örneğin bazı cenaze ritüelleri, ölüm mitolojisi vb) birlikte, herhalde neolitik çağın yerli halklarına ait Hint-Avrupalılar öncesi unsurların hâlâ yaşadığını gösterir.

Tanrıçalara gelince, onların bereketi, savaşı, yazgıyı ve bahtı yöneten çoğul tanrısal işlevleri Germenlerin tanrıçalarında da bulgulanmıştır; bu durum da en azından kısmen bir Hint-Avrupa mirasının söz konusu olduğunu gösterir.[43] Avrupa'nın tarihöncesine ve Keltlerin öntarihine kadar uzanan bu dinsel yapı bütününe, Akdeniz, Roma –daha doğrusu Helenistik çağın bağdaştırmacılığının– ve Hıristiyan etkileri aşama aşama eklenmiştir. Keltlerin dinsel dehasını ölçmek için, hem bazı arkaik unsurların –öncelikle de dişilik, yazgı, ölüm ve öteki dünya "gizem"leriyle

[38] Krş. H. Hubert, "Le mythe d'Epona."

[39] J. Gricourt, "Epona-Rhiannon-Macha," s. 25 vd.

[40] Gricourt, *a.g.y.*, s. 26 vd., Macha'nın atla ilişkilerine işaret ediyor.

[41] Kaynaklar A. C. L. Brown tarafından çözümlenmiştir: *The Origin of the Grail Legend*, böl. vii "The Hateful *Fée* Who Represents Sovereignty."

[42] Krş. A. K. Coomaraswamy, "On the Loathly Bride," s. 393 vd.

* Kuluçka ritüeli: Bazı kültürlerde, karısı doğum yapan bir erkeğin yatağına çekilip yerine getirdiği bazı ritüeller. –yn.

[43] Krş. Birkhan, *Germanen und Kelten*, s. 542.

ilişkili töreler ve inançlar– korunmasındaki dayanıklılık, hem de bunlara antikçağdan modernite öncesi döneme gelinceye dek sürekli yeni değerler yüklenmesi dikkate alınmalıdır.

172. Druidler ve Ezoterik Öğretileri Iulius Caesar'ın Druidlere ayırdığı sayfalar[44] Kelt dini üzerine en önemli kaynaklardan birini oluşturur. Prokonsül, Posidonius'un (MÖ II. yüzyıl) verdiği bilgileri kaynak göstermeden kullanmakla birlikte, başka bilgilerden de yararlanıyordu. Caesar'ın yazdığına göre Druidler "tanrısal işleri gözetir, kamusal ve özel kurban törenleriyle ilgilenir, dine ilişkin bütün şeyleri düzenlerler. Çok sayıda genç gelip onların yanında eğitim görür ve Druidlere çok büyük saygı gösterilir." "Kamusal ve özel bütün anlaşmazlıkları" Druidler "bir çözüme bağlar"; onların kararlarını kabul etmeyenlerin kurban törenlerine katılması yasaklanır, bu da bir tür sivil ölümle eşdeğerlidir. İçlerinde tek şef en üstün otoriteye sahiptir. "O öldüğünde, saygınlık açısından öne çıkmış biri varsa, onun yerini alır. Eğer şeflik için birbirine eşit pek çok kişi varsa Druidlerin oylamasına, kimi zaman da silahlara başvurulur. Bu Druidler yılın belli bir döneminde, Camutiler ülkesinin, bütün Galya'nın merkezi olarak kabul edilen kutsal bir yerinde toplanırlar."

Druidler askerlik yapmaktan ve vergi ödeme yükümlülüğünden muaf tutulur. Böylesine büyük ayrıcalıkların cezbettiği pek çok kişi, onlardan eğitim almaya gelir. "Orada çok fazla sayıda dizeyi ezberledikleri söylenir. Bazıları yirmi yıl onların okulunda kalır. Geri kalan her şeyde, kamusal ve özel hesaplar için Yunan alfabesinin kullanıldığı yazıya başvurulabilir, ama bu dizelerin yazıya geçirilmesini dinin yasakladığı kanısındadırlar." Caesar Druidlerin bu âdeti, "öğretilerini halk arasında yaymak istemedikleri" ve eğer Druid çırakları yazıya güvenirlerse belleği ihmal edecekleri için yerleştirdiklerini açıklar. Onlar, "ruhların ölmediğine, ama ölümden sonra bir bedenden diğerine geçtiklerine" inanır; bu inanç "ölüm korkusunu yok edip cesareti bilemek için çok elverişli görünmektedir. Yıldızlar ve yıldızların hareketleri, dünyanın ve toprağın büyüklüğü, şeylerin doğası, ölümsüz tanrıların gücü ve erki hakkında da çok tartışır ve bu spekülasyonları gençliğe aktarırlar."

Brahmanlar gibi Druidler de rahiptir (kurban törenlerini onlar yapar), ama aynı zamanda eğitmeci, bilgin ve filozofturlar.[45] Onların "bütün Galya'nın merkezi ola-

[44] *De bello Gallico*, VI. 13.

[45] Vendryes, Vedalar çağı Hintlilerinde, Latinlerde ve Keltlerde dinsel söz dağarının bırakılığını (özellikle *soyut kavramları* ifade eden terimler) göstermişti. Bu olgu söz konusu Ari ulusu

rak kabul edilen kutsal bir yer"de yaptıkları yıllık toplantı çok anlamlıdır Kuşkusuz "dunyanın merkezi" olarak kabul edilen törensel bir merkez söz konusudur [46] Dünyanın aşağı yukarı her yerinde bulgulanan bu simgesellik (krş § 12), kutsal mekâna ilişkin dinsel anlayışla ve yerlerin kutsanmasına yönelik tekniklerle uyumludur Ama daha yukarıda gördüğümüz üzere (krş § 169) Keltler kutsal mekân yapımını öntarihten itibaren uyguluyorlardı Druidlerin yıllık toplantılarının, tanrı isimlerinde ve farklı aşiretlere özgü inançlarda görülen kaçınılmaz çeşitliliğe karşın, dinsel düşüncelerde belli bir birliği gerektirdiği açıktır Anlaşıldığı kadarıyla, Druidlerin Galya topraklarında gerçekleştirdiği kamusal kurban törenleri Carnutiler ülkesinin "merkez"inde, *locus consecratus*'ta (kutsanmış yer) yapılan büyük kurban töreninin usullerini örnek alıyordu [47]

Keltler insan da kurban ediyordu ve Posidonius'un verdiği –Sicilyalı Diodoros'un (V, 31) ve Strabon'un (IV, 4) da kullandığı– bilgilere göre, bu tür kurbanı çeşitli biçimlerde yapıyorlardı Kurban bir kılıç darbesiyle öldürülüyor (ve can çekişen bedenin çırpınışlarına ve yere düşüşüne gore gelecek hakkında kehanette bulunuluyordu) veya oklarla delik deşik ediliyor ya da kazığa oturtuluyordu Caesar,[48] "ağır hastalıklara yakalananların veya savaşlarda büyük tehlikelerle karşı karşıya kalanların insan kurban ettiklerini veya bu tür kurbanlar adadıklarını ve bunun için Druidlerin aracılığına başvurduklarını" nakleder Bazı bilginler bu olguları, Keltlerin "barbarlığı"nın ve Druid teolojisinin hem vahşi hem de çocuksu "ilkel" niteliğinin kanıtı olarak yorumlamıştır Ama geleneksel toplumların hepsinde insan kurban edilmesinin çok güçlü ve karmaşık bir kozmolojik ve eskatolojik simgeselliği vardı, bu da onun eski Cermenlerde, Get-Daçyalılarda, Keltlerde ve Romalılarda (Romalılar bu tür kurbanı ancak MÖ 97'de yasaklamıştır) sürüp gitmesini açıklar Bu kanlı ritüel, onu uygulayan halkların entelektüel geriliğini veya tinsel yoksulluğunu asla göstermez Bir tek örnek verecek olursak Dinler tarihinde bilinen en tutarlı ve üst düzey teolojilerden birini geliştirmiş Borneo'nun Ngadju Dayak'ları kelle avcısıydı (tıpkı Keltler gibi) ve insan kurban ediyorlardı [49]

---

konuşan üç grupta daha öntarih çağında "kutsal konusunda uzman"ların sahip olduğu spekülatif olanakları kanıtlamaktadır bkz § 170, dipnot 41

[46] Bkz Françoise Le Roux'nun verdiği örnekler *Les druides*, s 109 vd

[47] Krş J de Vries, *a.g.y.*, s 218 Caesar'ın Druidler arasında "en üstün otoriteye" sahip "tek şef" hakkında verdiği bilgi, diğer klasik yazarlarca doğrulanmamıştır

[48] B. G., VI 16

[49] Krş *La nostalgie des origines*, s 159 vd, Hans Schärer'in *Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo* adlı eserinin (Leiden, 1946) yorumu

Kaynakların hepsi Druidlerin gençliğin eğitiminde oynadığı çok önemli rol üzerinde durmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla, yalnızca Druidlik için hazırlanan ve hem teolojiyi hem de bilimleri derinlemesine incelemesi gereken öğrenciler hocalarının eğitimini yirmi yıl boyunca izliyordu. Yazının reddi (Druid öğretisi hakkındaki bilgisizliğimizin nedeni de budur) ve belleğe, öğretinin sözlü aktarımına verilen önem Hint-Avrupa geleneğinin uzantısıdır.[50] Öğreti gizliydi, çünkü içrek nitelikteydi, yani erginlenmemişlere açık değildi: bu anlayış Upanişadlar'ın ve Tantralar'ın içrekliğini hatırlatmaktadır (§ 80 vd).

Ruhgöçü inancına gelince, Caesar'ın ileri sürdüğü -"ölüm korkusunu yok edip cesareti bilemek için çok elverişli" bir öğreti şeklindeki- açıklama ruhun ölümden sonra yaşadığı inancına getirilmiş akılcı bir yorumdan başka bir şey değildir. Lucanus'un yazdığına göre,[51] Keltler "öteki dünyada da bedeni aynı ruhun yönettiğine" inanır. Pomponius Mela (III, 3) ve Timagenes,[52] Druidlerin öğretisinde "ruhlar ölümsüzdür" diye belirtir. Sicilyalı Diodoros[53] "insanların ruhları ölümsüzdür ve belli bir süre için bir başka bedende geri dönerler" diye nakleder. Ruhgöçü inancı İrlanda edebiyatında da bulgulanmaktadır.[54] Doğrudan hiçbir tanıklık bulunmadığı için, ruhun ölüm sonrası varoluşunun Druidler açısından hem "ölümsüzlük," hem de (Upanişadlar'daki gibi) ruhun bedenlenmesi anlamına mı geldiğini, yoksa yalnızca ruhun belirsiz bir "hayatta kalışı"ndan mı ibaret olduğunu belirlemek güçtür.

Bazı eski yazarlar Keltler konusunda Orpheusçu-Pythagorasçı ruhgöçü öğretisinden söz ettiği için, birçok modern bilgin Yunan-Latin yazarların Kelt inançlarını Pythagoras'ın diliyle yorumladığı, başka bir deyişle Keltlerin bilmediği bir inanç "icat ettikleri" sonucuna varmıştır. Ama MÖ V. yüzyılda da Herodotos Getlerin ruhun "ölümsüzlüğü" inancını aynı biçimde, yani yukarıdaki açıklamaya göre Pythagoras'ın etkisinde kalarak açıklıyor ve üstelik Yunan tarihçi de bu inancı inkâr etmiyordu (§ 179). Aslında eski yazarların Pythagoras'a değinmelerinin nedeni yalnızca Getlerin ve Keltlerin anlayışlarının Orpheusçu-Pythagorasçı öğretiyi hatırlatmasıydı.

Caesar'ın Druidlerin bilimsel uğraşlarına ilişkin verdiği bilgi de kuşkuyla karşılanmıştır: "Yıldızlar ve yıldızların hareketleri, dünyanın ve toprağın büyüklü-

---

[50] Krş. c. 1, § 62'nin eleştirel kaynakçası.

[51] *Pharsalia*, I. 450 vd.

[52] Aktaran Ammianus Marcellinus XV, 9. 8.

[53] V, 28, 6.

[54] Bkz. F. Le Roux, *Les Druides*, s. 128-129. Bununla birlikte yazar İrlanda'da ruhgöçünün yalnızca birkaç mitsel veya tanrısal varlığa ait bir özellik olduğunu belirtir; krş. s. 130.

ğü vb hakkında da çok tartışırlar." Bununla birlikte Coligny'de bulunan takvim parçası, oldukça ileri astronomik bilgilerin varlığını doğrulamaktadır. Gerçekten de 235 aya denk düşen 19 güneş yılı süren bir döngü oluşturulabiliyor, bu da iki takvim sisteminin (ay ve güneş) uzlaştırılmasını sağlıyordu. Birçok yazar da, Strabon'un Get-Daçyalıların astronomik bilgileriyle ilgili söylediklerini aynı kuşkuyla karşılamıştır. Ama ileride göreceğimiz üzere (§ 179) kazılar, Sarmizegetuza'da ve Costesti'de, yani Get-Daçyalıların törensel merkezlerinde iki "takvim tapınağı"nın kalıntılarını gün ışığına çıkarmıştır.

İmparator Augustus, Tiberius ve Claudius dönemlerinde Druidlerin uğradığı baskı, Galya milliyetçiliğinin yok edilmesini hedefliyordu. Ama III. yüzyılda, Roma baskısı hatırı sayılır ölçüde azaldığında, Kelt dini şaşırtıcı bir rönesans yaşadı ve Druidler otoritelerini yeniden kurdu. İrlanda'da ise hem Druidler, hem de başlıca dinsel yapılanmalar ortaçağa kadar varlıklarını korudu. Üstelik Kelt dinsel dehasının yaratıcılığı, Kutsal Kase'nin peşine düşen kahramanların çevresinde XII. yüzyıldan itibaren geliştirilen edebiyatta yeni bir doruk noktası yaşayacaktı (bkz. c. III).

173. Yggdrasill ve Eski Cermenlerin Kozmogonisi— Cermen dini tarihçileri, Kelt uzmanlarından çok daha zengin bir bilgi malzemesine sahip olsalar da, kendi alanlarının güçlüğü üzerinde dururlar. Kaynaklar farklı nitelikte ve değerdedir: arkeolojik parçalar, Roma devrine ait yazılar (ilk sırada da Tacitus'un *Germania*'sı) Hıristiyan misyonerlerin betimlemeleri ve özellikle de İzlandalı skaldların[a] şiirleri ve Snorri Sturluson'un XIII. yüzyılda derlediği değerli bir kitap. Zaten mitoloji ve tapımı ana hatlarıyla yeniden oluşturabilmemizi sağlamaya yetecek kadar tutarlı bir sözlü gelenek yalnızca oldukça geç bir tarihte (1000 yılında) Hıristiyanlaşmış İzlanda'da korunabilmiştir. Bu, İzlanda'daki Norveçli göçmenlerin inançlarına ilişkin bilgilerin, ek kanıtlar olmadıkça Cermen kabilelerinin bütünü için geçerli kabul edilemeyeceği anlamına gelir.

Bununla birlikte, ciddi boşluklara (Gotlar ve Burgundlar hakkında hiçbir bilgi yoktur), farklı kabilelerin Avrupa'nın yarısına dağılırken uğradığı çeşitli etkilerin (Kelt, Roma, Doğu, Kuzey Asya, Hıristiyan etkileri) sonucunda inançların kazandığı ayrışık niteliğe karşın, Cermenlerin dininin temelinde belli bir birlik olduğu kuşku götürmez. Öncelikle birçok kabilenin geleneklerinde Hint-Avrupa mirasına özgü

[a] Skald: Eski İskandinavyalı bardlara verilen ad –yn.

belli unsurlar hâlâ tanımlanabilmektedir (ilk sırada tanrıların üç bölüme ayrılışı, uzlaşmaz çelişkili ve birbirini tamamlayan egemen tanrı çifti, eskatoloji sayılabilir). Ayrıca günlerin isimleri Cermen halklarının hepsinin aynı büyük tanrılara taptığını göstermektedir. Cermenler IV. yüzyılda yedi günlü haftayı benimsediğinde Roma tanrıları yerine kendi tanrılarının isimlerini geçirdiler. Örneğin *dies Mercurii*'nin* yerini "Odin-Votan'ın günü" aldı: Eski erken Almancada *Wuotanestac*, İngilizcede *wednesday*, Felemenkçede *woensdag*, eski İskandinav dilinde *odinsdagr*. Bu da Mercurius'un Cermen dünyasının her yerinde tek ve aynı isimle bilinen bir tanrıyla, Odin-Votan'la özdeşleştirildiğini kanıtlar.

Cermen dininin son evresine, dünyanın sonu mitine duyulan tutkulu ilginin egemen olduğu vurgulanmıştır. MÖ II. yüzyıldan beri Yakındoğu'da, İran'da, Filistin'de, Akdeniz'de ve bir yüzyıl sonra da Roma İmparatorluğu'nda bulgulanmış genel bir olgudur bu. Ama Cermen dinini ayırt eden, *onun kozmogoni anlayışında dünyanın sonunun zaten haber verilmesidir*.

Yaratılışın eksiksiz anlatısını Snorri aktarmıştır;[55] başlıca kaynağı, putperest dönemin sonuna doğru yazılmış hayranlık uyandırıcı bir şiir olan *Völuspá*'dır ("*Völva*'nın," yani "falcı kadının kehaneti"). Bu "Kehanetlere" göre (3. dörtlük), başlangıçta "ne yer, ne de gökkubbe," yalnızca "dipsiz uçurum," Ginnungagap vardı.[56] Doğu kozmogonilerine yabancı olmayan bu imgeye başka metinlerde de rastlanmaktadır.[57] Snorri, kuzeyde soğuk ve sisli bir bölgenin, ölüler dünyasıyla özdeşleştirilen ve onbir nehrin doğduğu bir kaynağın aktığı Niflheimr'ın uzandığını belirtir; güneyde yakıcı bir ülke, dev Surtr'un ("Siyah") beklediği Müspell bulunuyordu. Bir ara bölgede buz ve ateşin buluşması sonucunda, insan biçimli bir varlık, Ymir doğdu. O uyurken koltuk altı terinden bir erkek ve bir kadın doğdu ve ayaklarından biri diğeriyle birleşerek bir oğul doğurdu. Eriyen buzdan bir inek, Audhumbla çıktı: Ymir'i sütüyle o besledi. Audhumbla tuzlu buzu yalarken ona bir insan biçimini verdi: Buri. Buri bir devin kızıyla evlendi ve üç çocuğu oldu: Odin, Vili ve Vé. Bu üç kardeş Ymir'i öldürmeye karar verdi; onun kanının oluşturduğu sel devlerin hepsini yuttu, yalnız biri karısıyla birlikte gizemli bir biçimde kurtul-

---

* Mercurius'un günü, Fransızcada *mercredi*. -çn

[55] *Gylfaginning*, 4-9.

[56] Jan de Vries *ginnunga*'yı "büyü yoluyla aldatma düşüncesini ifade eden bir sözcük, yani "büyü, sihir" olarak yorumlamaktadır, krş. "Ginnungagap," s. 41 vd.

[57] IX. yüzyılda Güney Almanya'da yazılmış, Hıristiyan kökenli bir şiir olan "Wessobrunn'un Duası"na göre "ne yer, ne gök kubbe, ne ağaç, ne dağ vardı... ne güneş parlıyor, ne ay ortalığı aydınlatıyordu, şanlı deniz yoktu."

da. Sonra üç kardeş Ymir'i dipsiz uçurumun ortasına götürdü ve bedenini parçalayarak dünyayı yarattılar: etinden toprağı, kemiklerinden kayaları, kanından denizi, saçlarından bulutları, kafatasından da göğü şekillendirdiler.

İnsan biçimli bir varlığın öldürülmesine ve parçalanmasına dayanan kozmogoni Tiamat (§ 21), Puruşa (§ 73) ve P'an-ku (§ 129) mitlerini hatırlatmaktadır. Demek ki dünyanın yaratılması kanlı bir kurban töreninin sonucudur: bu çok yaygın ve arkaik dinsel düşünce gerek Cermenlerde, gerekse diğer halklarda insanı kurban edilmesinin gerekçesini oluşturmaktadır. Aslında ilk tanrısal davranışın bir tekrarı olan bu tür kurban, dünyanın yenilenmesini, hayatın yeniden üretilmesini, toplumun huzurunu sağlamaktadır. Ymir çift cinsiyetliydi.[58] Tek başına bir insan çifti dünyaya getirmişti. Çift cinsiyetlilik bilindiği üzere, bütünlüğün en mükemmel ifadesini oluşturur. Eski Cermenlerde ilk bütünlük düşüncesi başka mitolojik geleneklerce de güçlendirilmiştir; bu geleneklere göre, tanrıların atası Ymir şeytani devleri de doğurmuştu (bu devler son felakete kadar kozmosu tehdit edeceklerdir).

Üç kardeş kozmogoni işini sürdürerek Muspell'den fışkıran kıvılcımlardan yıldızları ve göksel cisimleri yaratırlar ve onların hareketlerini düzenleyerek gündelik döngüyü (gün ve gece) ve mevsimlerin art arda gelişimi saptadılar. Değirmi biçimli yeryüzü, dışarıdan büyük okyanus tarafından kuşatılmıştı; tanrılar devleri okyanusun sahillerine yerleştirdi. İç tarafta ise Midhgardh'ı (tam karşılığı "ortadaki konut"), Ymir'in kirpiklerinden yapılmış bir setle korunan insanların dünyasını inşa ettiler. Sessiz tanrı Hoenir'in ve hakkında neredeyse hiçbir şey bilmediğimiz Lodhur'un yardımıyla, Odin ilk insan çiftini iki ağaçtan, kumsalda bulduğu Askr ve Embla'dan yarattı.[59] Onları canlandırdı, onlara Hoenir aklı ve Lodhur da duyularıyla insan biçimli bedenlerini verdi. Bir diğer mit, kozmik ağaç Yggdrasill'den çıkan ve dünya nüfusunu yaratan iki insandan söz eder. Bu insan çifti, Ragnarök'ün Büyük Kışında (§ 177), Yggdrasill'in gövdesine sığınacak ve dallarında birikmen çiyle beslenecektir. Snorri'ye göre, kozmik ağaçta barınan bu çift dünya yıkıldıktan sonra

[58] Ymir ismiyle, Sanskritçede "çift cinsiyetli" anlamına gelen Yima arasında yakınlık kurulmuştur. Tacitus'a göre (*Germania*, 2), Cermenlerin mitsel atası Tuisto'ydu; bu isim de eski İsveççedeki *tvistra*, "ayrılmış"la aynı kökten gelmedir ve Ymir gibi çift cinsiyetli bir varlığı ifade eder.

[59] Askr, kozmik dişbudak ağacını anımsatmaktadır. Embla belki de elmla "Karaağaç" ile aynı sözcüktür. Ağaçlardan sağlanan antropogoni arkaik mitolojilerde oldukça yaygın bir izlek oluşturur, Hint-Avrupalılarda da bulgulanmıştır; krş. Bonfante, "Microcosmo e macrocosmo nel mito indoeuropeo", s. 1 vd.

da hayatta kalacak ve daha sonra ortaya çıkacak yeni yeryüzünün nüfusunu yeniden yaratacaktır

Merkezdeki Yggdrasill evreni simgeler. Tepesi göğe değer ve dalları dünyayı çevreler. Köklerinden biri ölüler diyarına (Hel), diğeri devler bölgesine, üçüncüsü ise insanlar dünyasına uzanır.[60] Yggdrasil, çıkar çıkmaz (yani tanrılar dünyaya düzen verir vermez), yıkım tehlikesiyle karşı karşıya kaldı. Bir kartal yapraklarını yemeye koyuldu, gövdesi çürümeye ve yılan Nidhög köklerini kemirmeye başladı. Yakın bir gelecekte Yggdrasill yıkılacak ve bu dünyanın sonu (Ragnarok) olacaktır.

Burada dünyanın merkezinde yer alan ve üç kozmik düzeyi, göğü, yeri ve yeraltını birbirine bağlayan, iyi bilinen evren ağacı imgesinin söz konusu olduğu açıktır.[61] Bu kozmolojik simgenin arkaikliğine ve hatırı sayılır yaygınlığına birçok yerde değindik. Anlaşıldığı kadarıyla, bazı Kuzey Asya ve Doğu anlayışları Yggdrasill imgesini ve mitini etkilemiştir. Ama yalnızca Cermenlere özgü çizgileri vurgulamakta yarar var. Ağaç –yani kozmos– ortaya çıkar çıkmaz nihai çöküşü ve yıkımı da haber verir; yazgı, *Urdhr*, Yggdrasill'in köklerinin uzandığı yeraltı kuyusunda, başka bir deyişle evrenin doğrudan merkezinde gizlidir. *Völuspá*'ya göre (20. dörtlük) yazgı tanrıçası yalnızca insanların değil, tanrıların, devlerin ve her canlı yaratığın kaderini belirler. Yggdrasill'in, örnek alınacak ve evrensel varoluş yazgısını canlandırdığı söylenebilir; her varoluş tarzı –dünya, tanrılar, hayat, insanlar– ölümlüdür, ama yeni bir kozmik döngünün başlangıcında yeniden dirilebilir.

174. Aslar ve Vanlar. Odin ve Şaman Büyüleri— Tanrılar ilk atalar çiftini Midhgardh'a yerleştirdikten sonra, yine dünyanın merkezinde, ama yüksekte yer alan kendi konutlarını, Asgardh'ı yaptılar.[62] Panteon iki tanrı grubu arasında paylaştırıldı: Aslar ve Vanlar. Aslar arasındaki en dikkat çekici tanrılar Tyr, Odin ve Thor'du. İlk ikisi egemen tanrıların çift oluşturması kuralına uyarken (Vedalar çağı Hindistanı'nda Mitra ve Varuna), devlerin düşmanı, çekiçli tanrı Thor, Indra'nın savaşçı niteliğini anımsatmaktadır. Vanların içindeki en önemli tanrılar ise –Njördhr, Freyr ve Freyja– zenginlikleri ve bereket, zevk, barışla ilişkileriyle ayırt edilmekte-

---

[60] Snorri'ye göre, üç kökten her biri bir kuyuya dalmıştır. Kuyuların en meşhurları, Odin'in gözünü rehin bırakacağı (§ 174) en bilge tanrı Mimir'in kuyusu ve yazgı kuyusudur (*Urdharbrunnr*). Muhtemelen geleneğin ilk çıkışında bir tek yeraltı kaynağı biliniyordu.

[61] Aynı simgesel işlev, Saksonların inancına göre göğü ayakta tutan İrmin'sul sütununda da ortaya çıkmaktadır.

[62] Bilindiği gibi, dünyanın merkezine ilişkin topografik bilgiler imgesel bir geometriye göre inşa edilmiş mitsel bir coğrafyayı yansıtır.

dır. Romalılar ile Sabinler arasındaki savaşın mitsel yapısını çözümlerken (§ 162) Aslar ile Vanları karşı karşıya getiren çatışmaya değinmiştik. Uzun ve sert geçip sonucu belirlenemeyen bu savaş, nihai bir uzlaşmayla sona ermişti. Başlıca Van tanrıları Asların ülkesine yerleşti ve hukuksal egemenliğin, büyünün ve savaşçı gücün temsil ettiği saygınlıkları, kendi yönetimlerindeki bereket ve zenginlikle tamamladılar.

Birçok yazar bu efsanevi olayı iki ayrı kültürün temsilcileri arasındaki tarihsel bir çatışmanın anısı olarak yorumlamaya uğraşmış, bu farklı kültürlerin farklı dinsel inançları paylaştığını düşünmüşlerdir: Yerli tarımcılar (bazılarına göre "Megalithenvölker") ve onların topraklarını fethedenler ("Streitakstvölker," yani Ari dilini konuşan istilacılar). Ama Georges Dumézil, Snorri'nin anlatısında oldukça tarihselleştirilmiş bir Hint-Avrupa mit izleğinin söz konusu olduğunu göstermiştir.[63] Gerçi neolitik çağın tarım topluluklarının yaşadığı toprakların istila edilmesi, askeri açıdan üstün işgalcilerin yerli halklara boyun eğdirmesi, bunun ardından da iki toplum türü, hatta iki farklı budun arasında bir sembiyozun belirmesi, arkeoloji tarafından doğrulanan olgulardır; üstelik bunlar Avrupa ön tarihine özgü, bazı bölgelerde ortaçağa dek sürmüş bir görüngü oluşturur. Ama mitolojide Aslar ile Vanlar arasındaki savaş izleği, Germenleşme sürecinden daha eskidir, çünkü Hint-Avrupa geleneğinin ayrılmaz bir parçasıdır. Anlaşıldığı kadarıyla bu mit, rakiplerin uzlaşması ve ortak bir toplum içinde bütünleşmesi ile sona eren birçok yerel savaşa örnek olmuş ve onların haklılık gerekçesini oluşturmuştur.

Bununla birlikte başlıca Asların –Tyr, Odin ve Thor– ilk iki işlevin, egemenlik ve savaşın tanrılarına özgü niteliklerini korumakla birlikte, figürlerinin güçlü değişimler geçirdiğini ekleyelim; bir yandan Germen dinsel yaratıcılığına uygun olarak şekillendirilirken, diğer yandan Akdeniz ve Kuzey Asya etkilerine de uğramışlardır. Odin-Votan, tanrıların en önemlisi, onların babası ve egemenidir. Onun Varuna ile benzerlikleri öne çıkarılmıştır: Her ikisi de sözcüğün tam anlamıyla egemen tanrılar ve büyünün efendileridir; rakiplerini "bağlar" ve felç ederler; insan kurbanlara bayılırlar.[64] Ama az ilerde göreceğimiz gibi, farklılıklar da en az bu kadar dikkat çekicidir.

---

[63] Bkz. son olarak çıkan *Les Dieux des Germains*, s. 17 vd., s. 39 (kaynakça); *Du mythe au roman*, s. 22 vd.

[64] Krş. Dumézil, *Les Dieux des Germains*, s. 62 vd.

Hávamál adlı şiirin bir bölümünde ("Çok Yukarının Sözleri," 139-142. dörtlükler) Odin büyüsel bilgelik ve gücün simgesi olan Rune yazısını* nasıl ele geçirdiğini anlatır: "Mızrakla yaralanmış ve Odin'e kurban edilmiş, kendi kendime kurban edilmiş bir halde, yiyecek ve içecek olmadan" dokuz gün Yggdrasill ağacına asılı kaldıktan sonra, "çağrım üzerine (Runik) harfler ortaya çıktı." Böylece gizli ilmi ve şiir yeteneğini elde eder. Kesinlikle yarı-şamancıl nitelikte bir erginlenme ritüeli söz konusudur. Odin kozmik ağaçta asılı kalır,[65] zaten *Yggdrasill*, "Ygg'in (Odin'in adlarından biri) atı (*drasill*)" anlamına gelmektedir. Darağacına asılmışın "atı" denir ve Odin'e sunulan kurbanların ağaçlara asıldığı bilinmektedir. Kendisini mızrağıyla yaralayan, aç ve susuz kalan tanrı ritüel bir ölüm yaşar ve erginleyici türdeki gizli bilgeliği edinir. Sekiz ayaklı atı Sleipnir ve dünyada olup biten her şey hakkında ona haber taşıyan iki karga da Odin'in şamancıl yönünü doğrular. Tıpkı şamanlar gibi Odin de biçim değiştirebilir ve ruhunu hayvan donuna sokarak gönderebilir, ölüler diyarında gizli bilgileri arar ve bulur. *Hávamál*'da (158. dörtlük) bir asılmışı darağacından indirip kendisiyle görüşturecek güçte bir büyü bildiğini açıklar; şamancıl türde bir gizli teknik olan *seidr* sanatında uzmandır.[66]

Başka mitlerde de hikmeti, mutlak ilmi ve şiirsel esini elde etmek için Odin'in başvurduğu hileler ve ödemeye razı olduğu bedel anlatılmaktadır. Mimir adındaki dev, sahip olduğu gizli ilimle ünlüydü. Tanrılar onun başını kesip Odin'e verdiler. Odin, bitkilerin yardımıyla, başı korudu ve ne zaman bazı sırlara erişmek istese devin kesik kafasına başvuruyordu.[67] Snorri'ye göre,[68] Mimir, Yggdrasill'in dibindeki bilgelik kaynağının bekçisiydi. Odin bir gözünü çıkarıp kaynağın içine saklayarak kurban ettikten sonra, bu kaynaktan içme hakkını elde etti.[69]

Önemli bir mit, "şiir ve hikmet içkisi"nin kökenini anlatır. Vanlar ile Aslar arasında barış yapıldığı sırada, bütün tanrılar bir kaba tükürmüştü; bu törensel tükü-

---

* Rune yazısı veya Runik yazı: Yirmidört harften oluşan eski bir Germen yazısı için.

[65] Kuzey Asya şamanlarının erginlenmesinde kozmik ağacın rolü hakkında, bkz. Eliade, *Chamanisme*, s. 49 vd., 145 vd., 163 vd.

[66] Eski Germenlerin dinlerindeki, özellikle de Odin-Votan mitolojisi ve kültündeki şamancıl unsurların "köken"ini belirlemek güçtür. Bazıları bunu Hint-Avrupa mirasına dayandırmaktadır, ama Kuzey Asya etkilerini de yabana atmamak gerekir. Her ne olursa olsun, esrime tekniklerine ve şamancıl yapıdaki inançlara verilen önem, Germenlerin dinini Asya şamanizmine yakınlaştırmaktadır.

[67] Yukagir şamanları, şaman atalarının kafataslarına başvurur. *Le Chamanisme*, s. 201. Krş. Orpheus'un başı (§ 180).

[68] *Gylfaginning*, 8.

[69] Krş. *Völuspá*, 25. dörtlük.

rükten olağanüstü bilgeliğe sahip, Kvasir adında bir varlık çıktı.[70] İki cüce bu varlığı öldürdü, kanını bal ile kardı ve böylelikle bal şerbetini üretti. Ondan içen ya şair ya da âlim olur. İçki öteki dünyada, erişilmesi güç bir yerde saklanmaktadır ama Odin onu ele geçirmeyi başarır ve o zamandan beri bütün tanrılar bu içkiden içebilmektedir. Skaldlar şiirsel esin "Ygg'in kupası", "Ygg'in bal şerbeti" deyimleriyle olduğu gibi, "cücelerin bal şerbeti," "Kvasir'in kanı" vb. diye de ifade ederler.[71] Sonuç olarak, erginlendikten sonra (bu Runik harfleri elde etmesini sağlamıştır), gözünü kurban ettikten (bu, Mimir'in kuyusundan içme hakkını ona vermiştir) ve bal şerbetini çaldıktan sonra, Odin bilgeliğin ve bütün gizli ilimlerin tartışılmaz efendisi olur. O hem şairlerin ve bilgelerin, hem de esrimecilerin ve savaşçıların tanrısıdır.

175. Savaş, Esrime ve Ölüm. Odin-Votan, Varuna'dan farklı olarak, bir savaş tanrısıdır. Çünkü, Dumézil'in yazdığı gibi, "Cermenlerin ideolojisinde ve uygulamasında savaş her şeyi işgal etmiş, her şeyi renklendirmiştir."[72] Ama geleneksel toplumlarda ve özellikle de eski Cermenlerde savaş, teoloji tarafından doğrulanan bir ritüel oluşturur. Önce askeri çatışma kurban töreniyle özdeşleştirilir: Gerek galip, gerekse öldürülen kişi tanrıya kanlı bir kurban sunmaktadır. Dolayısıyla kahramanca ölüm ayrıcalıklı bir dinsel deneyime dönüşür. Ayrıca ölümün esrik doğası savaşçıyı esinlenmiş şaire olduğu gibi, şamana, kâhine ve geleceği gören bilgeye de yaklaştırır. Odin-Votan özgül niteliğine savaşın, esrimenin ve ölümün bu şekilde yüceltilmesiyle ulaşır.

Votan adı, tam karşılığı "öfke, çılgınlık" olan *vut* teriminden türetilmiştir. *Vut*, genç savaşçılara özgü dinsel deneyimdir. Bu deneyim saldırgan ve dehşet saçan bir öfke nöbetiyle onların insanlığını dönüştürüyor ve onları kudurmuş etoburlarla özdeşleştiriyordu. *Ynglinga Saga*'ya göre (bol. vi), Odin'in arkadaşları "zırh giymeden, köpekler veya kurtlar kadar vahşi bir halde yürüyor, kendi kalkanlarını ısırıyorlardı ve ayı gibi, boğa gibi güçlüydüler. İnsanları boğazlıyorlardı ve ne ateş ne de çelik onlara zarar verebiliyordu. Buna *berserkir* terimi (tam karşılığı "ayı

[70] İki toplumsal grup arasındaki uzlaşmayı kesinleştirmek üzere içilen sarhoşluk verici bir içkinin kişileştirilmesi söz konusudur. Dumézil bunun Hindistan'daki bir karşılığını ortaya çıkarmıştır. *Loki*, s. 102 vd.; krş. *Les dieux des Germains*, s. 31 vd.

[71] Kaynaklar, Turville-Petre, *Myth and Religion of the North*, s. 38'de belirtilmiştir.

[72] *Dieux...*, s. 65.

postlu, *serkr*, savaşçılar") öfkesi deniyordu. Ayrıca onlar *ulfhedhnar* "kurt postlu adam" adıyla da bilinmiyordu.

Bir erginlenme dövüşünün ardından *berserkr* olunuyordu. Örneğin Tacitus'un yazdığına göre,[73] Chattilerde erginlenecek aday, bir düşman öldürmeden önce ne saçını ne de sakalını kesiyordu. Taifali'lerde genç adamın bir yaban domuzu veya ayı öldürmesi, Heruli'lerde ise silahsız dövüşmesi gerekiyordu.[74] Aday bu sınavlar içinde bir yırtıcı hayvanın varoluş tarzına sahip olurdu; yırtıcı bir etobur gibi davrandıkça ürkütücü bir savaşçı olurdu. Ritüelle bir kurt postu giyerek edinilen kurt adamlık inançları ortaçağda büyük bir yaygınlık kazanır ve kuzey bölgelerde XIX. yüzyıla dek süregelir.

Savaş tanrısı Odin-Votan aynı zamanda ölülerin de tanrısıdır. Büyüsel yollarla büyük kahramanları korur, ama sonunda onlara ihanet eder ve kendi gözdelerini öldürür. Bu tuhaf ve çelişkili davranışın açıklaması, eskatolojik *ragnarök* savaşı için çevresine en ürkütücü savaşçıları toplama gereksinimi olabilir. Nitekim dövüşürken ölen en tanınmış savaşçılar Valkürler tarafından gökteki Valhalla sarayına götürülürdü,[75] Odin tarafından karşılanır ve günlerini son kavgaya hazırlanmak için savaşarak geçirirlerdi.

Esrimeci ve savaşçı yapıdaki her cemiyet gibi köylere dehşet saçan *Männerbünde*'lerin koruyucusu Odin-Votan, kırsal nüfusun gözde tanrısı olamazdı. Asılma yoluyla insan kurbanını da kapsayan tapımı özellikle kral, komutan aileleri ve onların çevresi tarafından kutlanırdı. Bununla birlikte Odin sözcüğünü içeren birçok yer adı, hatta "tarlalar" ve "çayır" anlamlarına gelen sözcüklerle oluşturulmuş bileşik isimler saptanmıştır. Bu durum Odin'in "tanrısal" yapısını değil, "yayılmacı" niteliğini, başka tanrıların işlevlerini ve vasıflarını sahiplenme eğilimini kanıtlar.

Odin-Votan'ın Cermenlerin dinsel hayatında oynadığı başat rol, büyüsel egemenliğin çok sayıda kerametiyle açıklanabilir. Dünyanın, tanrıların ve insanın yaratılışının başlıca mimarı Odin'dir. (Toplu bellek mitsel başlangıç zamanlarında etkin olan diğer tanrısal kişiliklerin yalnızca adlarını koruyabilmiştir.) Aynı şekilde

---

[73] *Germania*, 31.

[74] Eliade, *Naissances mystiques*, s. 175 ve dipnot 4, "Daçe'ler ve Kurtlar" (*De Zalmoxis à Gengis Khan* içinde, özellikle s. 17 vd). Tacitus Harii'leri (yukarı Oder ve yukarı Vistül döneminde yaşamışlardı) kara kalkanları ve siyaha boyanmış bedenleriyle, hiçbir düşmanın görmeye dayanamadığı bir "hayaletler ordusu" (*exercitus feralis*) gibi betimler (*Germania*, 43).

[75] *Valholl*, "düşenlerin salonu." Valkürler (adları "savaş alanında ölüleri ayıklayanlar" anlamına gelir) ilk başlarda ölü taşıyan ruhlardı.

nihai savaş olan *ragnarök*'te de başrol Odin'e düşecektir. Onun hem egemen tanrı hem de savaş ve ölüm tanrısı sıfatı, krallığın kutsal niteliğini olduğu kadar savaş alanında ölmeye verilen dinsel değeri de anlaşılır kılar. Bu kavrayışlar, Cermen erken ortaçağı kültürünün ayırt edici özellikleridir (krş. c. III).

176. Aslar: Tyr, Thor, Baldr— Asların ilki olan Tyr (*Tiwaz, Ziu) çok daha silik-tir. Tanrı isimlerinden *tiwar*, Tyr'in çoğulu olduğuna göre, başlangıçta üstün bir tanrıydı.[76] Romalıların yorumlarında Mars'la özdeşleştirildiği için, genellikle savaş tanrıları arasına yerleştirilir. Gerçekten de Tyr'ın oldukça gelişmiş bir askeri yönü vardır, ama başlangıçtaki "hukukçu tanrı" vasfı hâlâ seçilebilmektedir (Mitra'nın benzeri). *Thing*'le, yani duruşmaların karara bağlandığı halk meclisleriyle organik bir bağı vardır. Herkes silahlı olarak toplandığı için barış zamanı meclislerinin savaş zamanındakilere benzediği doğrudur: kararlar kılıçları veya baltaları havaya kaldırarak veya kılıçlarla kalkanlara vurarak onaylanıyordu.[77]

En önemli ve Tyr'ın başlıca vasfını belirginleştiren mitsel olay, zamanların başlangıcında yaşanmıştır. Tanrılar, Loki'den hamile kalan bir dişi devin doğurduğu kurt Fenrir'in kendilerini parçalayıp yiyeceğini biliyorlardı. Fenrir'i yalnızca bir oyun olduğuna ikna ederek, görülmeyecek derecede ince, büyülü bir kayışla bağlamayı başardılar. Kuşkulu genç kurt, kendisine kötülük yapılmak istenmediğinin güvencesi olarak tanrılardan birinin elini çenelerinin arasına koyması koşuluyla bu oyuna katılmayı kabul etmişti. Yalnızca Tyr buna cesaret etti ve kurt kayıştan kurtulamadığını hisseder hissetmez onun elini kopardı.[78] Georges Dumézil haklı olarak panteonu kurtarmak için ne denli gerekli olursa olsun, böyle bir davranışın bir yemin ihlali anlamına geldiğini ve dolayısıyla egemen-hukukçu tanrıda bir bozulmaya işaret ettiğini belirtir.[79]

---

[76] Adı *Tiwaz, gök tanrısına verilen diğer Hint-Avrupa isimleriyle akrabadır: Dyaus, Zeus, Iupiter. En azından bazı Cermen kabilelerinde gök tanrısına muhtemelen Irmin-Hermin adıyla tapılmaya devam edilmiştir; bkz. daha ilerideki bölümler.

[77] Jan de Vries'in dikkat çektiği gibi, "Cermen bakış açısından 'savaş tanrısı' ve 'hukuk tanrısı' kavramları arasında bir çelişki yoktur" (*Altgermanische Religionsgeschichte*, II, s. 13).

[78] *Gylfaginning*, böl. 13, 21.

[79] Krş. *Les Dieux des Germains*, s. 75: "Böylece tanrısal toplum sonuç alma düzleminde kazandığını, ahlaki ve mistik güç anlamında yitirdi. O artık, tek kaygısı kazanmak ve yenmek olan yeryüzü çetelerinin veya devletlerinin tam bir *izdüşümünden başka bir şey değildi*. Gerçi bütün insan toplumlarının hayatı şiddet ve hileden oluşmuştur; ama en azından teoloji her şey mükemmel olmasa da Mitra'nın veya Fides'in bir kefili gözettiği, tanrısal bir örneğin parıldadığı bir tanrısal düzen betimler."

Thor (Donar) en popüler tanrılardan biriydi. Adı "gökgürültüsü" anlamına gelir; silahı çekiç Mjöllnir'dir ("ezici"); bu İndra'nın *vajra*sının bir benzeri ve yıldırımın mitsel imgesidir (krş. § 68). Kızıl sakalı ve düelere destan iştahıyla da Vedaların şampiyon tanrısına benzer. Thor, Asların ve onların tanrısal konutunun savunucusudur. Birçok anlatıda, devlerle çarpıştığı ve onları çekiciyle yok ettiği görülür.[80] Baş düşmanı kozmik yılan Jörmungan'dır; dünyayı sarmış bu yılan *ragnarök*'te tanrılar için bir tehlike olacaktır. Birçok metin ve bazı resimler Thor'u bu ejderhayı denizden dışarı çekerken gösterir.

Her zaman çekiciyle birlikte gösterilen Thor tasvirleri birçok tapınakta bulunuyordu. Tanıklar diğer tanrılarınkilerden çok, bu tasvirlerden söz etmektedir. Thor, bir tarım tanrısı olmasa da fırtınaların efendisi olarak çiftçiler arasında oldukça popülerdi. Ama mahsulü güvenceye alıyor ve köyleri iblislere karşı koruyordu. Savaşçı tanrı işlevinde ise onun yerini Odin almıştı. İndra'ya özgü erotik eğilim, belki de düğünlerde çekice yüklenen ritüel rolde kendini belli etmektedir. Thor, Mjöllnir ve devleri öne çıkaran bazı mitolojik anlatıların "folklorlaştırıldığı"na dikkat çekilmiştir. Thor'un çekicini çalan devi kandırmak için nişanlı kız kılığına girmesi buna bir örnektir. Bu folklorik izleklerin gerisindeki ritüellerin anlamı unutulmuş, ama bu mitolojik öyküler anlatısal nitelikleri sayesinde yaşamıştır. Birçok edebi izleğin "kökeni" de benzer süreçlerle açıklanabilir.

Baldr, saflığı, soyluluğu ve trajik yazgısıyla tanrıların en ilgincidir. Snorri'nin yazdığına göre, Odin'le tanrıça Frigg'in oğlu "en iyi tanrıdır ve herkes onu över. Görünüşü o kadar güzel ve parlaktır ki, ışık saçar ... Asların en bilgesi ve konuşmada en ustası ve en merhametlisidir."[81] Onun tapımı hakkında fazla bir şey bilinmese de, evrenin her yerinde sevildiği bilinmektedir. Bununla birlikte Baldr dünya dramındaki önemini ölümüyle ortaya çıkarmıştır. Zaten onun miti tüm Cermen mitolojisi içinde en dokunaklı olanıdır.

Yine Snorri'nin versiyonuna göre, Baldr uğursuz düşler görmüş ve tanrılar onu dokunulmaz kılmaya karar vermiş. Annesi dünyanın bütün şeylerini, Baldr'a zarar vermeyeceklerine yemin ettirmiş. Sonra Aslar *thing* meydanında Baldr'ın çevresinde toplanmış ve ona kılıçlarla vurup, üzerine her türlü şey atarak eğlenmişler. "Loki bunu görünce olup biten hiç hoşuna gitmemiş." Bir kadın görünümüne bürünüp Frigg'i bulmuş ve bütün varlıkların Baldr'a zarar vermeyecekleri konusunda yemin

[80] İskandinav tunç çağının duvar resimlerindeki balta sallayan kişilik ile Thor arasındaki ilişkilerin kesin olarak saptanması güçtür.

[81] *Gylfaginning*, böl. 11.

edip etmediklerini sormuş. Frigg şöyle cevap vermiş: "*Mistilteinn* (ökse otu filizi) denen bir ağaç filizi var, o bana yemin istenmeyecek kadar genç göründü." Loki onu koparmış ve *thing*'e gitmiş. Baldr'ın erkek kardeşi Hödhr kör olduğu için geride duruyordu, ama Loki ona dalı verip şöyle demiş: "Sen de diğerleri gibi yap, saldır ona, ben sana hangi yönde olduğunu söylerim." Loki'nin rehberliğindeki Hödhr ökse otu filizini kardeşine doğru attı. "Ok Baldr'ın bedenini delip geçti ve Baldr yere düşüp öldü. Bu olay tanrıların ve insanların arasında yaşanmış en büyük felaketti." Bununla birlikte kutsal bir yerde bulundukları için kimse Loki'yi cezalandıramıyordu.[82]

"Bu dram, *Völuspá*'nın doğrudan yapısından da anlaşılabileceği gibi, dünya tarihinin kilit noktasıdır. Bu olay nedeniyle yaşanan çağın bayağılığı çaresiz bir hal almıştır. Gerçi o zamana dek Baldr'ın iyiliği ve merhameti etkisiz kalmıştı, çünkü bir tür lanet sonucunda 'hükümlerinin hiçbiri gerçekleşmiyordu', ama en azından vardı ve bu varoluşun kendisi bir karşı çıkış ve avuntuydu."[83]

Bir savaş alanında ölmeyen Baldr Valhalla'ya değil, Hel'in topraklarına gitti. Baldr'ı serbest bırakmasını istemek üzere Odin'in gönderdiği ulağa, Hel "dünyadaki her şeyin" onun ardından ağlaması koşuluyla bunu yapacağı yanıtını verdi. Tanrıların bilgi verdiği insanlar ve hayvanlar, taşlar ve ağaçlar ağladı. Yalnızca bir cadı Baldr'ın ardından ağlamayı reddetti ve "onun Loki olduğu varsayılır." Sonunda Thor Loki'yi yakalar ve tanrılar onu bir taşa zincirler. Üstüne zehirli bir yılan asarlar, yılanın zehri yüzüne akıp durur. Snorri'nin yazdığına göre, karısı yanında durmakta ve zehirli sıvının altında bir leğen tutmaktadır. Leğen dolunca kadın onu boşaltmaya gitmekte, ama bu arada Loki'nin yüzüne zehir akmaktadır; Loki acıdan kıvrandıkça yer sarsılmaktadır. Bununla birlikte Loki *ragnarök*'te, kıyamet arifesinde serbest kalmayı başaracaktır.

177. Van Tanrıları. Loki. Kıyamet— Vanların hepsi, az çok doğrudan bereket, barış ve zenginlikle ilişkilidir. En eskisi olan Njordhr kız kardeşiyle evlenmiş ve ikizleri olmuştur (Freyr ve Freyja). Eski Cermenler ensest ilişkiden tiksindiği için, bu mitolojik rivayet ya Hint-Avrupalılardan önceki yerli halkların törelerini yansıtan bir anlatı,[84] ya da bereket, özellikle de tarımsal bereket tanrılarına özgü orji ni-

[82] *Gylfaginning*, böl. 33-35.
[83] Dumézil, *Les Dieux des Germains*, s. 95-96.
[84] Snorri erkek ve kız kardeşler arasında evliliğe Vanlarda çok sık rastlandığını belirtiyor.

teliğini vurgulayan bir yön olarak yorumlanabilir. Tacitus[85] tanrıça Nerthus'tan, "yani Yeryüzü Ana"dan söz eder; bu Njordhr'le aynı isimdir. Tanrıça, bir ineğin çektiği kağnısıyla kabilelerin arasında dolaşıyordu; tapımı "Okyanus"un bir adasındaki kutsal bir ormanda kutlanıyordu ve Romalı tarihçi şöyle devam eder: "Barış ve huzurun görüldüğü ve onların tadına varıldığı tek dönem budur." Daha sonra tanrıçanın kağnısı ve heykeli suya batırılıyor ve bu ritüeli gerçekleştiren köleler aynı gölde boğuluyordu. Tacitus'un anlatısı muhtemelen Roma'daki Kybele ritüeli konusunda bildiklerinin etkisinde kalmıştır; bununla birlikte Kral Olaf destanı içinde korunmuş bir öykü bu tapım türünün varlığını doğrulamaktadır.[86]

İskandinav putperestliğinin son evresinde Njördhr'un yerini Freyr almıştır. Freyr'in Uppsala tapınağındaki tasviri fallus biçimindeydi; tapımı orji türü birçok davranışı ve insan kurbanını içeriyordu. Ama mitolojisi pek ilginç değildir. Freyja ise, belki de yalnızca bir lakap olan Frigg gibi (*Frija),[87] tam bir aşk ve doğurma tanrıçasıydı. Snorri'ye göre, kendisi eserini yazarken halkın hâlâ taptığı tek tanrıça oydu ve Freyja ismini içeren yer adlarının çokluğu da bu kanıyı doğrulamaktadır. Snorri, Freyja'nın başlangıçta bir Van rahibesi olduğunu ve Aslara *seidr* kehanet tekniğini ilk onun öğrettiğini de ekler. Öteki dünya ile iletişim kurma gücüne sahipti ve bir kuş biçimine bürünebiliyordu.

Loki gizemli ve anlaşılması güç bir tanrıdır. Adının etimolojisi kesin değildir; tapım kabul etmiyor ve onun adına tapınak yapılmıyordu. Kendisi de bir As olduğu halde, tanrılara zarar vermeye çalışır ve dünyanın sonu geldiğinde onlara karşı savaşacaktır; Heimdallr'ı o öldürecektir. Davranışı yanıltıcıdır. Bir yandan tanrıların arkadaşıdır[88] ve onların düşmanları olan devlerle savaşmayı sever, cücelere tanrıların gerçek simgeleri olan bazı büyülü nesneler yaptırır (Odin için Draupnir yüzüğü, Thor için çekiç vb). Diğer yandan kötü, ahlaksız ve canidir. Baldr'ın öldürülmesi işini o kotarmıştır ve bununla övünür. Dölleri olan yaratıklar da onun şeytani niteliğini doğrular: Kurt Fenrir ve Büyük Yılan oğullarıdır; Valhalla'ya yerleşme hakkını elde edemeyen ölülerin gittiği huzunlu diyarın koruyucusu Hel onun kızıdır.

[85] *Germania*, 40.

[86] Özetleyen Davidson, *Gods and Myths of Northern Europe*, s. 93 vd.

[87] Venüs'le özdeşleştirilmiştir: *dies Veneris*, *Freitag*, *Friday*.

[88] Thor'la birlikte iblisler ve devler diyarına bir yolculuğa çıkar; Odin ve Hoenir'e eşlik eder ve onların cüce Andvari'yi soymasına yardımcı olur vb.

Loki'yle ilgili pek çok mit vardır; ama bunlar genellikle halk masallarını andırır. Kadınlar nezdindeki başarılarıyla övünür: Tyr'ın eşine bir oğul vermiş, Thor'un yerine geçip karısıyla yatağa girmiştir vb. Tanrılarla devleri sahneye taşıyan fars ve öykülerin tamamına yakınında rol oynar. Meşhur ve korkunç bir şiir, *Lokasenna*, tanrıların şölen yaptığı salona giren Loki'nin onlara nasıl küstahça hakaret ettiğini anlatır. Ancak Thor'un görünmesiyle bu ayıba bir son verir.

Bir yüzyılı aşkın süredir bilginler Loki'yi sırasıyla ateş tanrısı, gökgürültüsü tanrısı veya ölüm tanrısı, Hıristiyan Şeytanı'nın bir yansıması veya Prometheus'a benzeyen uygarlaştırıcı bir kahraman olarak açıklamıştır.[89] 1933'te Jan de Vries onu Kuzey Amerika mitolojilerine özgü, çokanlamlı bir kişilik olan Düzenbaz'a benzetmiştir. Georges Dumézil ise Loki, Hödhr, Baldr ve dünyanın sonunu birlikte hesaba kattığı için daha inandırıcı görünen bir yorum önermiştir. Loki'nin sahtekâr karakteri, kötülüğü ve eskatolojik savaşta tanrıların düşmanları arasında yer alması, onu bizim çağımızın şeytanının tam anlamıyla kişileştirilmiş hali olan *Mahābhārata*'nın uğursuz kişiliği– Duryodhana'nın benzeri haline getirmektedir (krş. § 191). Dumézil'e göre, *Mahābhārata* ve *Edda* arasındaki uyumun çapı ve düzenliliği, iyi ve kötü arasındaki ilişkileri ve dünyanın yok oluşunu anlatan bir eskatoloji mitinin, Hint-Avrupa halkları daha dağılmadan önce oluşturulmuş bir mitin varlığını kanıtlamaktadır.[90]

Daha önce de belirttiğimiz gibi (§ 173), putperestliğin son evresinde Cermenler eskatolojiyle çok uğraşıyordu. Dünyanın sonu kozmolojinin ayrılmaz bir parçasıydı, ve Hindistan, İran ve İsrail'de olduğu gibi, kıyametin senaryosu ve başlıca aktörleri biliniyordu. En eksiksiz ve dramatik betimleme, *Völuspá* şiirinde ve Snorri'nin açıklamalarında yer almaktadır. Tüm kıyamet edebiyatının iyi bilinen klişelerine burada da rastlanmaktadır: Ahlak giderek çöker, insanlar birbirini boğazlar, yer sarsılır, güneş kararır, yıldızlar aşağı düşer, zincirlerinden kurtulan canavarlar yeryüzüne saldırır, Büyük Yılan Okyanus'tan dışarı çıkar, büyük su baskını felaketlerine yol açar. Ama daha özgül ayrıntılar da bulunmaktadır: Üç yıl süren uzun bir kış (*fimbulvetr*), ölülerin tırnaklarından yapılmış bir gemiyle gelecek bir dev sürüsü; başka devler de Surtr'un komutasında karadan ilerleyecek ve tanrıların konutu Asgardh'a saldırıp yok etmek üzere gökkuşağının üzerine tırmanacaklardır. Sonunda tanrıların ve kahramanların ordusuyla canavarların ve devlerin ordusu son

[89] 1932'ye kadar önerilen çeşitli kuramların özeti için, bkz. Jan de Vries, *The Problem of Loki*, s. 10-22 ve Dumézil, *Loki*, s. 109 vd.

[90] Krş. Dumézil, *Les Dieux des Germains*, s. 97 vd.; *Mythe et Epopée*, I, s. 238 vd.

kavga için büyük bir ovada karşılaşacaktır. Tanrılardan her biri bir düşmana saldırır. Thor kozmik yılanla çarpışır ve onu öldürür, ama kendisi de onun zehriyle ölür. Odin, Fenrir tarafından parçalanır, genç oğlu Vidar kurtu öldürür, ama o da az sonra ölür. Heimdallr Loki'ye saldırır ve birbirlerini yok ederler. Sonuçta bütün tanrılar ve düşmanları, Surtr dışında, bu eskatolojik kavgada düşer, hayatta kalan Surtr kozmik yangını başlatır –ve hayat izlerinin hepsi yok olur, sonunda Okyanus bütün yeryüzünü yutar ve gökyüzü de çöker.

Ama henüz her şey sona ermemiştir. Yeşil, güzel, hiç olmadığı kadar verimli, her türlü acıdan arındırılmış yepyeni bir yeryüzü ortaya çıkar. Ölü tanrıların oğulları Asgardh'a geri dönecek, barışan Baldr ve Hödhr ise Ölüler Diyarı'ndan çıkacaktır. Öncekinden daha parlak yeni bir güneş gökyüzündeki yolculuğuna başlayacaktır ve Yggdrasill'in içindeki insan çifti yeni bir insanlığın kökü olacaktır.[91] Bazı yazarlar, *ragnarök* mitinin içinde çeşitli doğu etkileri (İran, Hıristiyanlık, Manihaizm vb.) bulunduğunu düşünmüştür. Ama Dumézil'in gösterdiği gibi, Hint-Avrupa eskatolojik mitinin İskandinav versiyonu söz konusudur: daha sonraki olası etkiler daha renkli bir imgelem ve dokunaklı ayrıntılar eklemekten öteye gitmemiştir.

Korunabilmiş parçalardan bir hüküm varılacak olursa Germenlerin dini, Avrupa'nın en karmaşık ve en özgün dinlerinden biriydi. En dikkat çekici yönü, Akdeniz, Doğu veya Kuzey Asya kökenli çok sayıda yabancı dinsel düşünce ve tekniği özümseyerek Hint-Avrupa mirasını yenileme ve zenginleştirme yetisidir. Hindu sentezinde (§ 135) ve Roma dininin oluşumunda da (§ 161) benzer bir süreç fark edilmektedir. Ama Germenlerdeki dinsel yaratıcılığı, Hıristiyanlığa geçişleri de durumuna uğratamamıştır. En güzel manzum destanlardan biri olan, VIII. yüzyılda İngiltere'de söylenmiş *Beowulf*, Hıristiyan düşüncelerin etkisi sayesinde, kahramanlık mitolojisini kıtadaki benzer yaratımlardan daha tam ve daha derin bir biçimde sunmaktadır.[92] En etkileyici *ragnarök* betimlemelerinden biri, Gosforth'ta (Cumberland) taş bir haç üzerine yontulmuştur: anıtın diğer yüzünde İsa'nın

[91] Bu son ayrıntı özetlediğimiz eskatolojik senaryoyla çelişmektedir, çünkü dünyanın sonu Yggdrasill'in yıkılmasıyla tamamlanmıştır.

[92] Krş. A. Margaret Arent, "The Heroic Pattern," s. 149-164 vd. Diğer yandan menakıbname edebiyatı *Heldensagen*'de ortaya konduğu biçimiyle kahramanca hayat örneğini öykünmektedir. a.g.y., s. 165.

Çarmıha Gerilişi tasvir edilmiştir.[93] Aslında Cermenlerin bazı dinsel yaratımlar erken ortaçağda Hıristiyanlıkla sembiyoz veya Hıristiyanlığa muhalefet içinde gelişmiştir. Ortaçağ krallığının dinsel saygınlığı sonuçta Cermenlerin eski anlayışından kralın tanrısal atanın temsilcisi olduğu inancından türemiştir. Hükümdarın "gücü," evrensel düzenin hem temeli hem güvencesi olan dünyaüstü kutsal bir güce bağlıdır.[94] Kahramanlık mitolojisinin uzantısı ise, zenginleşmiş ve yeniden değer yüklenmiş bir halde, Şövalyelik kurumunda ve Saint-Georges, Sör Galahad veya Parsifal efsanelerinde karşımıza çıkar (krş. c. III).

178. Traklar, Tarihin "Büyük İsimsizleri"— En eski Trak kültürü, önemli bir tunç çağı kalıntısıyla Ukrayna'dan gelen yarı göçebe halkların katkılarının sentezi olarak ortaya çıkmıştır. Trakların etnogenesisi Dinyester, Kuzey Karpatlar ve Balkanlar arasında kalan oldukça geniş bir bölgede gerçekleşmiştir. MÖ VIII. yüzyılın sonuna doğru Kimmerlerin akınları sanat ve silahlara bazı Kafkas unsurlarını katmıştır. MÖ V. yüzyılda yazan Herodotos, Trakların, Hintlilerden sonra en kalabalık halk olduğunu belirtiyordu. Ama onların siyasi tarihte oynadıkları rolden bir iz kalmamıştır geriye. Yaklaşık olarak MÖ 429'da Makedonya'ya saldırabilecek kadar güçlü Odrysis Krallığı (Meriç vadisinde), bir yüzyıl sonra II. Philippos döneminde özerkliğini yitirdi. Büyük İskender de babasının yayılmacı siyasetini sürdürdü. Yaklaşık olarak MÖ 335'te Get-Daçyalıların ülkesini fethetmek ve onlara boyun eğdirmek üzere Tuna'yı geçti. Seferin uğradığı başarısızlık, bu Trak kabilelerinin bağımsız kalmasını ve ulusal örgütlenmelerini geliştirmelerini sağladı. Güney Traklar kesin bir biçimde Helenizm yörüngesi içine katılırken, Daçya ancak MS 107'de Roma eyaleti oldu.

Sanki aynı bahtsızlık, Trakların ve Get-Daçyalıların dinsel yaratımlarının da peşini bırakmamış gibidir. Yunanlar Trak dinselliğinin özgünlüğünü ve gücünü çok erken bir çağda kabul etmişti. Çeşitli rivayetlere göre, Dionysosçu hareketin çıkış noktası (§ 122) ve Orpheusçu mitolojinin (§ 180) büyük bölümünün geçtiği yer Trakya (veya Frigya) idi. *Charmides*'de (156 b), Sokrates de öğretileri ve uygulamaları Yunan hekimlerinden üstün olan "Trak kralı Zalmoksis"in hekimlerinden hayranlıkla söz ediyordu. Ama Herodotos'un mitsel-ritüel Zalmoksis senaryosu

---

[93] K. Berg, "The Gosforth Cross," s. 27 vd.; Davidson, *Gods and Myths*, s. 207 vd. Aynı kilisede Thor'u Büyük Yılan'ı denizde avlarken gösteren bir taş da (anlaşıldığı kadarıyla bir haç parçası) bulunmuştur.

[94] Krş. Otto Höfler, *Germanische Sakralkönigtum*, I, s. xi vd., 350 vd.

hakkında naklettiği bazı değerli bilgiler dışında, Trak ve Trak-Get dinleri hakkında az sayıda ve ancak yaklaşık bilgilere sahibiz. Özellikle Roma İmparatorluğu çağında çok fazla dinsel anıt bulunduğu doğrudur; bununla birlikte yazılı tanıklık olmadığı için, bunlara ancak tereddütlü ve gelip geçici yorumlar getirilebilmektedir. Tıpkı Keltlerde görüldüğü gibi, Trak ve Get-Daçya ruhban kesimi ve keşişleri yazıdan kuşku duyuyordu. Mitoloji, teoloji ve ritüeller hakkında elimizde bulunan kısıtlı bilgiler Yunan ve Latin yazarları tarafından, onların Yunanca ve Latince çevirileri aracılığıyla aktarılmıştır. Eğer Herodotos, Hellespontos (Çanakkale) Yunanlarıyla bazı konuşmalarını kaydetmeseydi, mitsel-ritüel Zalmoksis senaryosu, hatta Gebeleizis'in ismi bile bilinmeyecekti. Gerçi Slav ve Baltık halklarında, hatta eski Germenlerde ve Keltlerin soyundan gelenlerde olduğu gibi, Trakların dinsel mirası Balkan halklarının ve Rumenlerin halk âdetlerinde ve folklorunda kaçınılmaz bozulmalarla birlikte de olsa korunmuştur. Ama Avrupa'nın folklorik geleneklerinin genel dinler tarihi perspektifinden çözümlenmesi henüz emekleme dönemindedir.

Herodotos'a göre[95] Traklar "Ares, Dionysos ve Artemis"e tapıyor, bununla birlikte kralları en büyük saygıyı ataları saydıkları "Hermes"e gösteriyordu. Yunanca çeviriyle birlikte daha da içinden çıkılmaz bir hal alan bu kısacık bilgiden hareketle, Trakların özgün panteonu yeniden oluşturulmaya çalışılmıştır. Homeros'tan[96] Vergilius'a kadar[97] rivayetler savaş tanrısı Ares'in vatanı olarak Trakya'yı göstermişti. Diğer yandan Traklar savaşçılık yetenekleri ve ölümü umursamamalarıyla ün yapmıştı. Dolayısıyla "Ares" tipinde bir tanrının onların panteonunun önderi olduğu kabul edilebilirdi. Bununla birlikte gördüğümüz gibi (§ 176), Germenlerin eski gök tanrısı Tiwaz, Romalılar tarafından Mars'la özdeşleştirilmişti. Demek ki Trak "Ares"inin sonradan fırtına ve savaş tanrısı haline gelen bir gök tanrısı olması mümkündür.[98] O zaman "Artemis" de Trak tanrıçaları Bendis veya Kotyto'ya (Kotys) benzeyen bir yer tanrıçasıydı; Herodotos Trakya dağları ve ormanlarının vahşi doğası nedeniyle onu (örneğin "Demeter" değil de) "Artemis" diye adlandırmayı tercih etmişti belki de.

---

[95] V, 7.

[96] *İlyada*, XIII, 301, vb.

[97] *Aen.*, III, 357.

[98] Zaten adının ikinci bölümü, *surdos*, "böğürmek, uğuldamak" anlamına gelen **suer* kökünden türetilmiş tanrı Zbelsurdos bilinmektedir; demek ki Yunanlar tarafından doğru biçimde Zeus Keraunos olarak adlandırılan bir fırtına tanrısı söz konusuydu. Krş. M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, s. 58 ve dipnot 87.

Eğer bu "okuma önermesi" kabul görürse, en eski Traklarda fırtına tanrısıyla Yeryüzü Ana arasındaki kutsal evlilik örneğ mitinin bulunduğu da varsayılabilir. "Dionysos" bu birleşmenin ürünü olsa gerekir. Yunanlar, Dionysos'un Trak dilindeki isimlerini biliyordu. En yaygınları Sabos ve Sabazios'tu.[99] Trak Dionysos'u tapımı, Euripides'in *Bakkhalar*'da değindiği ritüelleri hatırlatmaktadır (krş. § 124). Törenler geceleri dağlarda, meşalelerin ışığında yapılıyordu; vahşi bir müzik (tunç kazanlardan, zillerden ve flütlerden çıkan sesler) inananları sevinç çığlıkları atıp, dönüp duran bir halka biçiminde çılgınca dans etmeye teşvik ediyordu. "Bu düzensiz ve yıpratıcı danslara en çok kadınlar kendilerini bırakıyordu; giysileri tuhaftı, anlaşıldığı kadarıyla tilki postlarından yapılmış, uzun, bol ve kenarları dalgalı giysiler olan *bessares* giymişlerdi; tilki postlarının üstünde oğlak postları, başlarında ise muhtemelen boynuzlar vardı."[100] Ellerinde Sabazios'a adanmış yılanlar, hançerler veya *thyrsos*'lar tutuyorlardı. Doruk noktasına "kutsal çılgınlığa" ulaştıklarında kurban töreni için seçilmiş hayvanları yakalayıp paramparça ediyor, etlerini çiğ çiğ yiyorlardı. Ritüel biçiminde çiğ et yeme (*omophagia*) tanrıyla özdeşleşme sürecini tamamlıyordu; ritüele katılanların adı artık Sabos veya Sabazios'tu.[101]

Kuşkusuz Yunan Bakkhalarında olduğu gibi, geçici bir "tanrılaşma" söz konusudur. Ama esrime deneyimi özgül dinsel vasıfları, öncelikle de kehanet yeteneklerini ortaya çıkarabiliyordu. Yunan Dionysosçuluğundan farklı olarak, Trak kâhinlik sanatı "Dionysos" tapımıyla bağlıydı. "Dionysos" kâhinini belli bir kabile, Bessiler belirliyordu; tapınak yüksek bir dağın üstündeydi[102] ve kâhin kadın, tıpkı Delphoi'deki Pythia gibi, "esrime" hali içinde gelecekten haber veriyordu.

Esrime deneyimleri ruhun yalnızca özerk olmakla kalmayıp tanrısallıkla bir *mistik birleşme* yaşayabileceği inancını güçlendiriyordu. Ruhun esrime tarafından belirlenen bedenden ayrılışı bir yandan insanın özündeki ikiliği, diğer yandan da "tanrılaşma"nın sonucu olan ve tamamen tinsel nitelikte bir ölüm sonrası hayat

---

[99] Bkz. E. Rohde, *Psyché*, s. 269, dipnot 1'de sayılan kaynaklar. Bir diğer tanrı adı "uzun bir tilki postu giymiş" manasına gelen, Bassareus'tu. Atina'daki Sabazios ritüelleri hakkında, bkz. *Histoire des croyances...*, c. 1, § 124.

[100] Rohde, *a.g.y.*, s. 274.

[101] Bkz. Rohde, s. 275, dipnot 1'de sayılan kaynaklar. Tanrı ile esrik birleşmeyi tamamlayan "coşku" hali konusunda, bkz. Rohde, s. 279, dipnot 1-5'teki referanslar.

[102] Herodotos (VII, 111) Bessileri, Satraların bir boyu olarak kabul eder; ama başka yazarlar (Polybios, Strabon, Plinius vb.) onları daha doğru bir biçimde, özerk bir halk olarak tanır. Trak kâhinliği konusunda, bkz. Rohde, *a.g.y.*, s. 281 vd.

olasılığını ortaya koyuyordu. Ruhun ölüm sonrası belirsiz ve ancak yaklaşık biçimde tahmin edilebilen hayatta kalışına ilişkin arkaik inançlar giderek değişti ve sonunda ruhgöçü düşüncesine veya ruhun ölümsüzlüğü konusunda farklı anlayışlara vardı. Bu tür anlayışlara yol açan esrime deneyimleri muhtemelen her zaman "Dionysosçu" türde, yani orji niteliğinde değildi. Bazı otlar veya çile (inziva, vejetaryen perhiz, oruç vb.) ve dua yoluyla da esrimeye yol açılabilirdi.[103]

Yunanistan'da, Orpheusçuluk adıyla bilinen dinsel anlayışlar ve uygulamalar benzer çevrelerde gelişmiştir (krş. § 180 vd.). Bedenden ayrılan ruhun ölümsüzlüğüne inanç ve üstün mutluluğa erişeceğinin kesinliği, bazı Trak kabilelerinde ölümün hastalıklı denebilecek kertede yüceltilmesine ve varoluşun değerini yitirmesine yol açmıştır. Trausiler bir çocuk doğduğunda dövünüyor, ama ölülerini sevinç içinde toprağa veriyordu.[104] Birçok antik yazar Trakların savaştaki sıradışı cesaretini eskatolojik inançlarıyla açıklıyordu. Hatta Martianus Capella (VI, 656) onların "tam bir ölüm açlığı"na sahip olduğunu ileri sürüyordu (*appetitus maksimus mortis*) çünkü "ölmek onların gözünde güzel bir şeydi." Rumenlerin ve Güneydoğu Avrupa halklarının bazı folklorik yaratımlarında ölüme verilen bu dinsel değer fark edilmektedir.[105]

Herodotos'a göre yalnızca "krallar"ın, yani askeri aristokrasinin büyük saygı gösterdiği "Hermes"e gelince, onu tanımlamak güçtür. Herodotos güneş tanrısına, başka kaynaklarda böyle bir tanrı geniş ölçüde bulgulansa da, hiç değinmez.[106] O halde Trakların "Hermes"i bir güneş tanrısı olarak görülebilir. Birkaç yüzyıl sonra "Atlı Kahraman" denen anıtlar Balkanlar'da çoğalır. Atlı Kahraman ise Apollon'la

103 Traklarda (Pomponius Mela, II, 21) ve İskitlerde (Herodotos, IV, 73) kenevir tohumları, Massagetlerde bazı "meyveler"in dumanı (Herodotos, I, 202). Strabon (VII, 3, 3), Mysialıların her türlü etli gıdadan uzak durduğunu, bal, süt ve peynirle yetindiklerini ve bu nedenle onlara hem "Tanrı'dan korkanlar" (*theosebeis*) hem de "dumanda yürüyenler" (*kapnobatai*) dendiğini Posidonius'a dayanarak nakletmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla bu terimler halkın tümünü değil, bazı dinsel kişilikleri ifade etmektedir. *Kapnobatai*'ler herhalde esrik kendinden geçme haline girebilmek için kenevir dumanını kullanan dinsçilar ve "şaman"lardı (krş. *De Zalmoxis à Gengis Khan*, s. 50-67). Strabon, Trakların içinde kadınlardan uzakta yaşayan, kendilerini tanrıya adayan ve "her türlü korkudan kurtulmuş" bir halde yaşayan, *ktistai* adıyla bilinen münzevi dindarlar bulunduğunu ekler (VII, 3, 3).

104 Herodotos, V, 4.

105 Krş. *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, böl. V ve VIII.

106 Bkz. Pettazzoni, "The Religion of Ancient Thrace", s. 84 vd.

özdeşleşirmişti.[107] Bununla birlikte, Herodotos'un değindiği "krallık" teolojisini hiç aydınlatmayan daha geç tarihli bir anlayış söz konusudur

179 Zalmoksis ve "Ölümsüzleşme"— Aynı tarihçi Getlerin "Trakların en yiğit ve en doğru halkı" olduğunu açıklar.[108] Herodotos "kendilerinin ölümlü olduklarına inanmazlar" diye devam eder ve bunun ne anlama geldiğini açıklar "Hiç ölmediklerini ve ölen kimsenin gidip tanrısal ruh Zalmoksis'e, ya da içlerinden bazılarının verdikleri adla, Gebeleizis'e kavuşacağına inanırlar."[109] Gebeleizis adı edebiyatta ilk –ve son– kez ortaya çıkmaktadır. Daha önce Tomaschek bu tanrı adının Trak tanrısı Zbelsurdos Zbeltiurdos'un bir koşutu olduğunu saptamıştı.[110] Gebeleizis de tıpkı Zbelsurdos gibi, bir fırtına tanrısı veya daha doğrusu adının Hint-Avrupalı **guer*, "parlamak" kökünden türediğini belirten Walde-Pokorny ve Dečev'e bakılacak olursa, eski bir gök tanrısı olmalıydı.[111] Daha ileride üzerinde duracağımız bir ritüel olan, bir habercinin Zalmoksis'e kurban edilişini anlattıktan sonra, Herodotos şunu ekler "Şimşeğe ve yıldırıma karşı gökyüzüne ok atıp kendi tanrılarının gözünü korkutmaya kalkışan Traklar bunlardır zira orada kendilerininkinden başka bir tanrının bulunabileceğine inanmazlar."[112]

Herodotos'un tanıklığına rağmen (bu tanıklığın gramer ve üslup olarak şaşırtıcı bir ihmal içinde ifade edildiği doğrudur), Zalmoksis ve Gebeleizis'i tek ve aynı tanrı olarak kabul etmek zordur. Yapıları farklıdır, tapımları birbirine hiç benzemez. İleride de göreceğimiz gibi, Zalmoksis bir fırtına tanrısının hiçbir özelliğine sahip değildir. Ok atışına gelince, Herodotos'un bu ritüelin anlamını tam kavrayıp kavrayamadığı kuşkuludur. Büyük olasılıkla tehdit edilen tanrı (Gebeleizis) değil, bulutlarda tezahür eden şeytani güçlerdi. Başka bir deyişle, olumlu bir tapım davranışı söz konusuydu. Karanlıkların iblisleri üzerine ok yağdırılarak yıldırımlar tanrısına öykünülüyor veya ona dolaylı yoldan yardım ediliyordu.[113] Her ne olursa

[107] Krş. Gavril Kazarow, *Die Denkmaeler des Thrakischen Reitergottes in Bulgarien*, I, No. 528 835 vb., Pettazzoni, *a.g.y.*, s. 87 vd.

[108] IV. 93

[109] IV, 94, çev. P.-E. Legrand (Türkçede M. Ökmen çevirisi)

[110] "Die alten Thraker," II, s. 62

[111] A. Walde ve J. Pokorny, *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen* I, 643, D. Dečev, *Charakteristik der Thrakischen Sprache*, s. 73 81. Ama ayrıca bkz. C. Poghirc "Considérations philologiques et linguistiques sur Gebeleizis," s. 359

[112] IV, 94

[113] Krş. *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, s. 59 vd.

olsun şunu kabul etmek gerek ki, bir tek belgeye dayanarak Gebeleizis'in işlevini ve "tarih"ini yeniden oluşturamayız. Herodotos'tan sonra Gebeleizis adının bir daha anılmaması, mutlaka onun tapımının yok olduğu anlamına gelmez. Ya başka bir tanrıyla birleştirildiği, ya da değişik bir isimle yaşamaya devam ettiği varsayılabilir.[114]

Herodotos'un naklettiği en değerli bilgiler Zalmoksis mitine ve tapımına ilişkindir. Hellespontos ve Pontos Eukseinos (Karadeniz) Yunanlarının anlattıklarından öğrendiğine göre, Zalmoksis eskiden Pythagoras'ın kölesiymiş. "Azat olduktan sonra büyük bir servet kazanmış, yurduna çok zengin olarak dönmüş. Traklar yaşayışları zor, oldukça kaba insanlar" oldukları için, Zalmoksis onları uygarlaştırmaya girişmiş. "Sofrasını herkese açmış, bir çeşit toplantı yeri haline getirmişti, orada ülkesinin ileri gelenlerine bir yandan şölenler düzenliyor, bir yandan da ne kendisinin, ne konuklarının ne de gelecek kuşakların öleceğini, hepsinin bir yere gideceklerini öğretiyordu." Bu arada "yeraltında bir ev yaptırıyordu", orası hazır olunca "oraya indi ve üç yıl orada yaşadı. Traklar bir ölü için yaptıkları gibi onun için de üzülüyor, ağlıyorlardı. Dördüncü yıl ortaya çıktı. Ve onları dediklerine böyle inandırdı. Zalmoksis işte böyle yapmış diye anlatırlar." Herodotos ekler: "... kendi düşüncemi söylemem gerekirse, olayı inkâr etmemekle beraber, ancak sınırlı olarak inanabildiğimi söyleyeceğim; bildiğim bir şey varsa, o da Zalmoksis'in Pythagoras'tan yıllarca önce yaşamış olduğudur. Bununla beraber Zalmoksis adında bir adam varmış, ya da bu Getlerin ulusal tanrılarıymış, bence önemli değil."[115]

Doğal olarak bu metin antik dünyada, Herodotos'un çağdaşlarından son Yeni Pythagorasçılara ve Yeni Platonculara kadar büyük bir etki yapmıştı. Nakledilen öykü tutarlıdır: Hellespontos Yunanları veya bizzat Herodotos, Zalmoksis, onun öğretisi ve tapımı hakkında öğrendiklerini Pythagorasçı yapıda bir tinsel perspektif içinde birleştirmişlerdi. Demek ki, Get-Daçya tanrısının tapımı ruhun ölümsüzlüğü inancını ve erginlenme türünde bazı ritüelleri içermektedir. Herodotos'un veya onun bilgi kaynaklarının akılcılığı ve Euhemerosçuluğu sayesinde tapımın *mysteria*

---

[114] İlyas Peygamber hakkındaki Rumen folklorik mitolojisinde fırtına tanrısına özgü birçok unsurun yer alması, Gebeleizis'in —o dönemdeki adı ne olursa olsun— en azından Daçya'nın Hıristiyanlaştığı sırada hâlâ etkin olduğunu kanıtlamaktadır. Daha sonra büyük rahip ve ruhban sınıfının da teşvik ettiği bir dinsel bağdaştırmacılık sonucunda, Gebeleizis'le Zalmoksis'in birbirine karıştığı da kabul edilebilir (bkz. bu bölümün sonu).

[115] IV. 95-96, (çev. M. Ökmen)

niteliği anlaşılmaktadır.[116] Nitekim, Getler "ölümsüz olduklarına inanan" bir halktır, diye yazar Herodotos,[117] "çünkü hiç ölmediklerini ve ölen kimsenin Zalmoksis'e kavuşacağını düşünürler."[118] Bununla birlikte *athanatizein* fiili,[119] "kendini ölümsüz sanmak" değil, "kendini ölümsüz kılmak" anlamına gelir.[120] Bu "ölümsüzleşme" bir erginlenme ritüeli aracılığıyla elde ediliyor, bu da Zalmoksis'in kurduğu tapımı Yunan ve Helenistik *mysteria*'larına yaklaştırıyordu (krş. § 205). Törenleri tam anlamıyla bilmiyoruz, ama Herodotos'un naklettiği bilgiler mitsel-ritüel nitelikte bir "ölüm" (gizlenme) ve "yeryüzüne dönüş" (tezahür) senaryosuna işaret ediyor.

Yunan tarihçi, Zalmoksis'e özgü ritüeli de naklediyor.[121] Her dört yılda bir[o] tanrıya "dileklerini iletmek"le görevli bir haberci seçip gönderirler. Birkaç adam ellerinde üç küçük mızrak tutar,[*] kura ile seçilen ise havaya atılır; yere düşerken mızrakların sivri uçları bedenine saplanır. Bu kurban töreni bir mesaj iletilmesine olanak veriyor, başka bir ifadeyle *Getlerle tanrıları arasındaki doğrudan ilişkileri yeniden*, başlangıçta, Zalmoksis de aralarındayken var oldukları şekliyle *güncelleştiriyordu*. Bir anlamda habercinin kurban edilmesi ve gönderilmesi tapımın kuruluşunun (ritüel içinde gerçekleştirildiğine göre) simgesel tekrarıydı: Zalmoksis'in üç yıl gizlendikten sonra ortaya çıkışı beraberinde getirdiği bütün sonuçlarıyla, özellikle de ruhun ölümsüzlüğünün ve eriştiği üstün mutluluğun güvence altına alınmasıyla birlikte yeniden güncelleştiriliyordu.

Bazı eski yazarlar ve aynı zamanda birçok modern bilgin Zalmoksis'i bir yandan Dionysos ve Orpheus'la, diğer yandan da mitsel veya güçlü bir şekilde mitselleşti

---

[116] Belki de Herodotos bu nedenle (kaynaklarından bilgi almışsa bile ki bu kesin değildir) ayrıntı vermekten kaçınmaktadır. Onun *mysteria*'lar konusunda fazla konuşmadığı bilinmektedir. Ama Herodotos, Zalmoksis'in Pythagoras'ın kölesi olduğu hikâyesine inanmadığını, tam tersine Get tanrısının Pythagoras'tan daha eski olduğunu düşündüğünü belirtmektedir ve bu önemli bir ayrıntıdır.

[117] IV, 93.

[118] IV, 94.

[119] Krş. V, 4.

[120] Krş. I. M. Linforth, "*Hoi athanatizontes*, Herodotos IV, 93-94," *Classical Philology*, 93, 1918, s. 23-33.

[121] IV, 94.

[o] M. Ökmen çevirisinde "beş yılda bir" –çn.

[*] M. Ökmen çevirisinde, "içlerinden üç kişi ellerinde bir küçük mızrakla ortaya çıkar" –çn.

rilmiş kişiliklerle ilişkilendirmiştir.[122] Bu kişiliklerin ayırt edici niteliği, ya şamancıl bir teknik, ya kehanet, ya da ölüler diyarına yaptıkları inişlerdir (*katabasis*). Ama Herodotos'un Zalmoksis hakkında bize naklettikleri, şamanist veya şamancıl mitolojiler, inançlar ve teknikler sistemi içinde yer almaz. Tam tersine, yukarıda gördüğümüz gibi, onun tapımının en özgül unsurları (*andreon* ve törensel şölenler, "yeraltı barınağı"nda gizlenme ve dört yıl sonra tezahür etme, ruhun "ölümsüzleşmesi" ve öteki dünyada mutlu bir varoluşa ilişkin öğreti), Zalmoksis'i *mysteria*'lara yakınlaştırmaktadır.[123]

Milattan hemen sonra Strabon[124] Posidonius'un (y. MÖ 135-50) topladığı belgelere dayanarak Zalmoksis mitinin yeni bir versiyonunu sunar. Zalmoksis Pythagoras'ın kölesiydi, bununla birlikte efendisinden ölümsüzluk öğretisini değil, "gök cisimleri üzerine bazı şeyler," yani gökteki bazı işaretlerden hareketle gelecekteki olayları haber verme ilmini öğrenmişti. Strabon buna Mısır yolculuğunu ekler; Mısır tam bir büyü ülkesidir. Zalmoksis astronomi bilgisi, büyü ve kehanet güçleri yardımıyla kral tarafından yönetime ortak edilmeyi başarır. "Onların ülkesinin en çok sayılan tanrısı"nın büyük rahibi ve kâhini olan Zalmoksis, kutsal Kogainon dağının tepesindeki bir mağaraya çekilmiş, orada kralla hizmetkârlarından başka kimseyle görüşmemiştir ve daha sonra "ona bir tanrıya seslenir gibi seslenilmiştir." Strabon, Getlere Boerebista hükmederken söz konusu dinsel görevin Dekaeneus tarafından yerine getirildiğini ve Zalmoksis'in öğrettiği canlı varlıklardan uzak durma konusundaki Pythagorasçı kuralın şu ya da bu biçimde hâlâ sürdüğünü" ekler.[125]

Posidonius ve Strabon'un bizi bilgilendirdiği Get-Daçyalıların dininin yeni evresinde, Zalmoksis'in karakteri hissedilir ölçüde değişmiş gibidir. Öncelikle, *tanrı* Zalmoksis'le, sonunda aynı adla tanrılaştırılan onun *büyük rahibi* özdeşleştirilmiştir. Üstelik, Herodotos'un anlattığı şekliyle, *mysteria* yapılı bir tapımdan hiç söz edilmemektedir. Sonuç olarak Zalmoksis tapımına bir yandan kralın iktidar ortağı ve başdanışmanı olan, diğer yandan da dağın tepesinde inzivaya çekilmiş olarak

[122] Abaris, Prokonnesoslu Aristeas, Klazomenes'li Hermotimus, Giritli Epimenides, Pythagoras vb; krş. § 182 vd.

[123] Yine bu anlamda, Dionysos *mysteria*'larının Dionysos'una da benzetilebilir; krş. § 206.

[124] *Geografika*, VII. 3, 5.

[125] Strabon, Boerebista'nın (MÖ 70-44) kariyerini anlattığı bir başka bölümde (VII. 3, 11), Dekaeneus'u bir büyücü (*goēs*) "yalnızca Mısır'a yolculuk etmekle kalmamış, tanrının iradesini kendisine gösterdiklerini iddia ettiği bazı işaretleri de ciddi olarak öğrenmiş bir adam" olarak betimler: "kısa sürede kendisine tanrı gözüyle bakılmaya başlanmıştı."

yaşayan bir büyük rahip egemendir, ve bu tapım, etli besinleri reddettiği için "Pythagorasçıdır." Zalmoksis "*mysteria*"sının erginleyici ve eskatolojik yapısının Strabon'un çağında hâlâ ne ölçüde geçerli olduğunu bilmiyoruz. Ama eski yazarlar bazı keşişlerden ve din adamlarından söz etmektedir ve muhtemelen bu "kutsal uzmanları," Zalmoksis tapımının "*mysteria*'cı" geleneğinin uzantısıydı.[126]

[126] Krş. *De Zalmoxis à Gengis Khan*, s. 67 vd. Strabon'a bir başka ayrıntı da önemli görünmektedir: Zalmoksis –tıpkı yakın geçmişte Dekaeneus gibi– özellikle astronomi ve kehanet bilgileri sayesinde bu denli mucizevi bir kariyere sahip olabilmiştir. Jordanes MS VI. yüzyılda, ama daha eski tarihî kaynaklara dayanarak, Daçya rahiplerinin astronomiye ve doğa bilimlerine gösterdiği ilgiyi sıradışı terimlerle betimliyordu (*Getica*, XI, 69-71). Gök cisimleri hakkındaki bilgiler üzerinde ısrarla durulması doğru bilgileri yansıtabilir. Gerçekten de gök güneş simgeselliği açık olan Sarmizegetuza ve Costeşti tapınaklarının bir takvim işlevine sahip olduğu düşünülebilir. Bkz. Hadrian Daicoviciu, "Il Tempio-Calendario dacico di Sarmizegetuza"; aynı yazar, *Dacii*, s. 194 vd., 210 vd.

§ 169. Keltlerin tarihöncesi için, bk. M. E. Marien, "Où en est la question des champs d'urnes?" (*L'Antiquité Classique*, 17, 1948, s. 413-444); E. Sprockhoff, "Central European Urnfield Culture and Celtic La Tène," *Proceedings of the Prehistoric Society*, 1955, s. 257-281; P. Bosch-Gimpera, *Les Indo-Européens. Problèmes archéologiques* (çev. R. Lantier, Payot, 1961), s. 241 vd.; G. Devoto, *Origini indeuropee* (Floransa, 1962), s. 389 vd.; Stuart Piggott, *Ancient Europe* (Edinburgh, 1963), s. 215 vd. (mükemmel kaynakça: s. 261-266); aynı yazar, *The Druids* (Londra, 1968), s. 9-24; Richard Pittioni, "Das Mittel-Metallikum – Die Frühzeit der indogermanischen Einzelvölker Europas," *Anzeiger d. Öst. Akad. d. Wissenschaften*, Phil.-hist. Klasse, 1972, No. 5, s. 14-29.

Keltlerin tarihi ve kültürü üzerine geniş külliyat içinden şu eserleri sayalım: H. Hubert, *Les Celtes*, 2 cilt (1932); A. Grenier, *Les Gaulois* (Paris, 1945); T. O'Rahilly, *Early Irish History and Mythology* (Dublin, 1946); T. G. E. Powell, *The Celts* (Londra, 1958); Jan de Vries, *Kelten und Germanen* (Bern ve Münih, 1960); J. Philip, *Celtic Civilization and Its Heritage* (Prag ve New York, 1962); C. F. C. Hawkes, "The Celts: Report on the Study of Their Culture and Their Mediterranean Relations, 1942-62" (*Rapports et Commentaires: VIII^{e} Congrès International d'Archéologie Classique* içinde, Paris, 1963, s. 3-23); Nora Chadwick, *The Celts* (Pelican Books, 1966, ancak bununla birlikte bkz. Piggott, *The Druids*, s. 193); Anne Ross, *Pagan Celtic Britain. Studies in Iconography and Tradition* (Londra, 1967); Helmut Birkhan, "Germanen und Kelten bis zum Ausgang der Römerzeit," *Österreichishe Akad. d. Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse*, 272, 1970, s. 1-636; Jean-Jacques Hatt, *Les Celtes et les Gallo-Romains* (Archaeologia Mundi, Cenevre, Paris, Münih, 1970; mükemmel resimler).

Kelt dini üzerine Yunanca ve Latince metinler J. Zwicker, *Fontes historiae religionis celticae* içinde yayımlanmıştır (3 cilt, Berlin, 1934-36); Almancaya çevrilmiş bir metin seçkisi Wolfgang Krause tarafından yayımlanmıştır: *Die Kelten* (*Religionsgeschichtliches Lesebuch* içinde, 2. baskı, Tübingen, 1929, 46 s.). Diğer kaynaklar (Galya yazıtları, heykeller, tunç heykelcikler, bezemeli vazolar üstündeki tanrı tasvirleri) üzerine kaynakça için, bkz. Paul-Marie Duval, *Les dieux de la Gaule* (Payot, 1976), s. 129-130.

Keltlerin dini hakkında toplu eserler: M.-L. Sjoested, *Dieux et héros des Celtes* (Paris, 1940); J. Vendryès, "La religion des Celtes" (*Mana, Les religions de l'Europe ancienne* içinde, c. III, Paris, 1948, s. 239-320, iyi bir tanrılar dizini); A. Rees ve B. Rees, *Celtic Heritage. Ancient Tradition in Ireland and Wales* (Londra, 1961); J. de Vries, *Keltische Religion* (Stuttgart, 1961; Fr. çev. *La religion des Celtes*, Payot, 1963); Anne Ross, *Pagan Celtic Britain* (mükemmel kaynakça: s. 489-503); Françoise Le Roux, "La religion des Celtes" (*Histoire des Religions* içinde, Pléiade'ın çıkardığı ansiklopedi, c. I, 1970, s. 780-840); Paul-Marie Duval, *Les dieux de la Gaule* (1976, 1957'deki eserin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş yeni baskısı).

Ormanlığın tapınakları ve kutsal mekân simgeselliği hakkında, krş. K. Schwarz, "Zum Stand der Ausgrabungen in der Spätkeltischen Viereckshanze von Holzhausen" (*Jahresbericht d. Bayerische Bodendenkmalpfl.*, 1962, s. 21-77); Piggott, *Ancient Europe*, s. 230 vd. Ortaçağ

İrlanda'sında Merkez ve "kutsal coğrafya" simgeselliği için, krş. A. ve B. Rees, *Celtic Heritage*, s. 146 vd.

Kafatasları tapımı hakkında, bkz. P. Lambrechts, *L'exaltation de la tête dans la pensée et dans l'art des Celtes* (Bruges, 1954) ve özellikle Anne Ross, *Pagan Celtic Britain*, s. 94-171, şek. 25-86 ve levha 1-23 (s. 155 vd. Hıristiyanlığa geçişten sonra tapımın süreklilik göstermesi).

§ 170. Kelt kültürünün arkaikliği ve eski Hindistan'la koşutluk konusunda, bkz. G. Dumézil, *Servius et la Fortune* (1942); Myles Dillon, "The Archaism of Irish Tradition," *Proceedings of the British Academy*, 33, 1947, s. 245-264; aynı yazar, "The Hindu Act of Truth in Celtic Tradition," *Modern Philology*, 44, 1947, s. 137-140; aynı yazar, "Celt and Hindu," *Vishveshvaranand Indological Journal*, I, Eylül 1963, s. 1-21; J. E. Caerwyn Williams, "The Court Poet in Medieval Ireland," *Proc. Brit. Acad.*, 57, 1971, s. 85-135. Ayrıca bkz. D. A. Binchy, "The Linguistic and Historical Value of the Irish Law Tracts," *Proceedings of the British Academy*, 29, 1943; C. Watkins, "Indo-European Metrics and Archaic Irish Verse," *Celtica*, 6, 1963, s. 194 vd.; R. Schmidt, *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit* (Wiesbaden, 1967), s. 61 vd. Myles Dillon, öldükten sonra yayımlanan *Celts and Aryans* adlı kitabında (Simla, 1975) sorunu bütünü içinde yeniden ele almıştır: morfoloji ve sözdizimi (s. 32 vd.), "kurtuvazi" [*courtoisie*, ortaçağ uygarlığında senyör saraylarında geliştirilen ve belirli bir lirik izleğe dayanan edebiyat] şiiri ve destansı anlatı (s. 52 vd.), toplumsal kurumlar (s. 95 vd.), din (s. 125 vd.). Ayrıca bkz. Hans Hartmann, *Der Totenkult in Irland* (Heidelberg, 1952); K. H. Jackson, *The Oldest Irish Tradition: A Window on the Iron Age* (Cambridge, 1964); H. Wagner, "Studies in the Origin of Early Celtic Tradition," *Ériu*, 26, 1975, s. 1-26.

Keltlerde üçlü toplumsal bölümleme üzerine, bkz. G. Dumézil, *L'idéologie tripartie des indo-Européens* (Bruksel, 1958), s. 11: "Caesar'ın fethettiği yoz putperest Galya'nın toplumsal halini betimleyen belgelerle Hıristiyanlığa geçişinden az sonraki İrlanda hakkında bilgi veren metinler karşılaştırıldığında, *rig'in (Sanskritçedeki *rāj*'ın ve Latincedeki *reg*'in tam fonetik karşılığı) altında şu şekilde oluşmuş bir toplum türü görünür: 1) Her şeye egemen, sınırlardan daha güçlü, aşağı yukarı Brahmanlar sınıfı kadar ulusüstü *Druidler* (**dru-uid*), yani "Âlimler" sınıfı: rahipler, hukukçular, tavırler; 2) Toprağın tek sahibi olan askeri aristokrasi, İrlanda *flaith*'i (krş. Galya dilinde *vlato-*, Almancada *Gewalt* vb.), tam anlamıyla "güç," Sanskritçedeki *kşatra*'nın, savaşçılık işlevinin özünün anlambilimsel açıdan eşdeğerisi; 3) Hayvan yetiştiricileri, İrlanda'nın *bó airig*'leri, kendilerini yalnızca inek (*bó*) sahibi olarak tanımlayan özgür insanlar (*airig*)." T. G. Powell "Celtic Origins: A Stage in the Enquiry" başlıklı incelemesinde (*Journal of the Royal Anthrop. Institute*, 78, 1948, s. 71-79) Dumézil'in kanıtlamasını (*Jupiter, Mars, Quirinus*, s. 110-123) yeniden ele alıp kullanmıştır; krş. S. Piggott, *The Druids*, s. 88.

"İrlandalılar adalarının tarihini bir istilalar silsilesi olarak algılıyordu; sondan bir önceki işgalci halk, Tuatha Dé Danann'lar, 'Tanrıça Dana'nın kabileleri', putperestliğin eski tanrılarından, özellikle de Keltlere Hint-Avrupalı atalarından miras kalmış tanrılardan kuruludur." Tuatha Dé Danann'ın kurmay heyeti, yüce Druidlik büyüsüyle uğraşan büyük tanrı Dagda, kahraman tanrı Ogma, Lug ("tüm mesleklerin tanrısı") ve demirci Goibniu'dan oluşmuştur. En gerekli biçiminde, besin ve zenginlik sağlayıcı tarım olarak gözüken üçüncü işlev, adanın önceki

sakinleri, Fomorlar tarafından temsil ediliyordu, "Tuatha Dé Danann'lar bu şeytani varlıkları yendiler, büyük bölümünü öldürdüler ve geri kalanını evcilleştirdiler Ve işgalci Tuatha Dé Danann'lar bu savaşın ve meşhur Mag Tured zaferinin sonucunda İrlanda'nın tarımsal ve hayvansal refahını sağlayacak gizleri açıklaması karşılığında yenilenlerin komutanının canını bağışlamaya karar verdiler" (G Dumézil, *Mythe et Epopée* I, 1968 s 289 krş d pnot 1, önceki çalışmalara göndermeler) Jan de Vries de, *La Religion des Celtes* s 157 ve devamında Dumézil'in bu yorumunu benimsemiştir Ayrıca bkz Myles Dillon, *Celts and Aryans*, s. 96 vd

Üç işlevli yapıyı gündeme getiren diğer İrlanda destan örnekleri için, bkz *Mythe et Epopée*, I, s 602-612 ("Macha üçlüsü"), 616-623 ("Britanya adasının üçlü zulmü") 'Medb kraliçeleri" mitiyle Hintlerin Mâdhavi, yani evrense kral Yayâti'nin kızıyla ilgili mit arasındaki yapısal benzerlikler *Mythe et Epopée*, II (1971) V bölüm s 331 353'te çözümlenmiştir Ayrıca bkz "Nechtan kuyusu" *Mythe et Epopée* III (1973), s 27 34

Caesar'ın tanıklığının değeri konusunda bkz Michel Rambaud'nun yararlı, ama fazlasıyla eleştirel çalışması *L'Art de la déformation historique dans les Commentaires de César* (gözden geçirilip genişletilmiş 2 baskı, Paris, 1966), özellikle din üzerine sayfalar (s 328-333) "Galya fatihi ve Roma'da büyük pontifeks olan prokonsül, Galya dini hakkında çizdiği tabloyla izlenecek siyaseti öneriyordu" (s 333)

"Dev Iupiter" adı verilen sütunlar hakkında bkz Werner Muller *Die Jupitergigantensäulen und ihre Verwandten* (Meisenheim am Glan), 1975, zengin bir kaynakça ile birlikte (s. 113-127) Çark simgeselliği konusunda, krş W Muller, s. 46 vd, ayrıca bkz A Ross *a.g.y.*, s 347 vd, 475 vd R Pettazzoni, "The Wheel in the Ritual Symbolism of Some Indo European Peoples," *Essays on the History of Religion* içinde (Leiden, 1954) s. 95-109 J J Hatt "Rota flammis circumsepta à propos du symbole de la roue dans la religion gauloise," *Revue archéologique de l'Est*, 1951 s 82-87

Dagda hakkında, bkz J Vendryes, "La religion des Celtes," s 263, F Le Roux, "Notes sur le Mercure celtique," *Ogam*, 4, 1952, s 289 vd, J de Vries, *a.g.y.*, s 45 vd

Lug hakkında krş J Vendryes "La religion des Celtes," s 278, 313, J de Vries *a.g.y.*, s. 58 vd, P M Duval, *Les dieux de la Gaule*, s 27 vd, R Pettazzoni, "Il dio gallico a tre teste," *L'onniscienza di Dio* (Torino, 1955), s. 286-316 R Lantier, *Wörterbuch der Mythologie* içinde, c I., s. 132 vd, 138 vd, 141 vd

Galya Mars'ı hakkında bkz J de Vries, *a.g.y.*, s 64 vd, P Lambrechts, *Contributions*, s. 126 vd, E Thevenot, *Sur les traces des Mars celtiques entre Loire et Mont Blanc* (Dissertationes archaeologicae Gandenses, Bruges, 1955), F Benoit *Mars et Mercure Nouvelles recherches sur l'interprétation gauloise des divinités romaines* (Aix en Provence 1959)

Ogmios hakkında, bkz Françoise Le Roux, "Le dieu celtique aux liens de l'Ogmios de Lucien à Ogmios de Dürer," *Ogam* 12, 1960, s 209-234, daha eski çalışmaları da tartışmaktadır, J de Vries, *a.g.y.*, s 73-79, P M Duval, *Les dieux de la Gaule* s. 79-82 Ogma'ya gelince bu ad "Gal dilinde olmayan ve Galyalı Ogmios'tan alınmışa benzeyen bir fonetiği ele vermektedir" M L. Sjoestedt "Légendes épiques irlandaises et monnaies gauloises" (*Etudes Celtiques* I, 1936 s. 1-77), s 7 Diğer yandan Ogmios da Yunancada "soy, dizi kanık" anlamına gelen *ogmos*'tan

alınmışa benzemektedır, ama Yunanca kökenli bu tanrı adının gerısinde bir Kelt dinsel gerçekliği gizlidir

Tanrı Ogma'ya, esas olarak İrlanda ve Galler Ülkesi'nde bulunmuş, V ve VI yüzyıllara ait 360 mezar yazıtında kullanılmış özel bir alfabenin harfleri olan, "*ogham*'ların babası" denir Bkz J Vendryès, "L'ecriture ogamique et ses origines," *Etudes Celtiques*, 4 1939, s. 83-116 (zengin bir kaynakçayla birlikte) bu işaretlerin aritmetik kullanımı hakkında, krş. L. Gerschel, "Origine et premier usage des caractères ogamiques," *Ogam* 9, 159, s. 151 173 Bkz en son çıkan çalışma James Carney, "The Invention of the Ogom Cipher " *Eriu*, 26 1975, s. 53-65

"Apollon" hakkında, bkz J Vendryès, a.g.y., s 261 vd, 287 (Apollon'la birleştirilen tanrılar), F Le Roux. "Introduction à une etude de l' 'Apollon' Celtique " *Ogam* 12, 1960, s. 59-72 J de Vries, *Religion des Celtes*, s 79-86

"Minerva' hakkında, bkz J Vendryès, *a.g.y.* s. 261 vd, J. de Vries, *a.g.y.* s 86 vd

§ 171 Lucanus'un saydığı Galya tanrıları hakkında, bkz. P. M. Duval, "Teutates Esus Taranis," *Etudes Celtiques*, 8 1958-1959, s. 41-58, aynı yazar, "Le groupe de bas-reliefs des 'Nautae Parisiaci'," *Monuments Piot* içinde, 48, 1956 s. 78-85, E Thevenot, "La pendaison sanglante des victimes offertes à Esus-Mars," *Hommages à Waldemar Deonna* içinde (Liège, 1957), s. 442-449, J de Vries, *a.g.y.*, s. 53 vd 105 vd, Françoise Le Roux, "Des chaudrons celtiques à l'arbre d'Esus, Lucain et les Scholies Bernoises," *Ogam* 7, 1955 s. 33-58, aynı yazar, "Taranis, dieu celtique du Ciel et de l'Orage," *Ogam* 10, 1958 s. 30-39; 11, 1959, s. 307-324, Anne Ross, "Esus et les trois 'grues'," *Etudes Celtiques*, 9, 1960-61, s. 405-438; J J Hatt, "Essai sur l'évolution de la religion gauloise," *Revue des études Anciennes*, 67, 1965 s. 80-125 (sistemli bir yeniden oluşturma çabası, ama pek inandırıcı değil)

Commenta Bernensia içindeki ortaçağ yorumları çelişkilidir Teutates önce Mercurius ile, sonra başka bir yerde Mars'la özdeşleştirilir, Esus, Mars ve Mercurius'la, Teutates Dis Pater ve Iupiter'le özdeşleştirilir

Bir ev yangınında ölüp, sonunda büyük bir fıçıda boğulan İrlanda'lı kral izleği üzerine, bkz Clemence Rammoux "La mort sacrificielle du Roi," *Ogam* 6, 1954 s. 209-218

Taranis'in dilbilimsel ve tarihsel-kültürel çözümlemesi için, bkz H. Birkhan, *Germanen und Kelten*, s 311 vd

Cernunnos hakkında, bkz P P. Bober, "Cernunnos Origin and Transformation of a Celtic Divinity," *American Journal of Archaeology*, 55, 1951, s. 13-51, J de Vries, *a.g.y.*, s. 112 vd (kaynakça ile birlikte) Anne Ross. *Pagan Celtic Britain*, s. 180 vd. Val Cammonica'daki taşa oyulmuş sahne hakkında, krş. F Altheim ve E Trautmann, "Keltische Felsbilder der Val Cammonica," *Mitt d dt archaeologischen Institut, röm Abt*, 54, 1939 s 1 vd Geyiğin dinsel simgeselliği üzerine, bkz M Eliade *Images et Symboles*, s 216 *De Zalmoxis à Gengis Khan*, s. 146 vd (kaynakça ile birlikte) Otto Höffler *Siegfried, Arminius und die Symbolik* (Heidelberg, 1960), s. 32 vd ve dipnotlar 66-94, Helmut Birkhan, *a.g.y.*, s. 453-457 Hıristiyan Avrupa'da geyik masklarının kullanıldığı ritüeller hakkında, bkz Waldemar Liungmann, *Traditionswanderungen Euphrat-Rhein* (FF Communication, No 118, Helsinki, 1937), s. 735 vd

Matres ve *Matronae* hakkında, bkz. J. Vendryes a.g.y., s. 275 vd, 288, dipnot 9. J. de Vries, a.g.y., s. 122 vd. P. M. Duval, *Les dieux de la Gaule*, s. 55 vd. Anne Ross a.g.y. s. 265 vd.

M. L. Sjoested Yıl dönümü gününde (*Samain*), "Kelt yılı yeniden doğarken," şef-tanrı ile ana-tanrıçanın ritüel biçiminde birleşmesinin önemini vurgulamıştı: bu *hieros gamos* "kabilenin hiç durmadan yeniden doğan yaşam gücünün güvencesi"ydi (*Dieux et Héros des Celtes*, s. 57). İrlanda hükümdarı ile bölgesel tanrıçanın (Yeryüzü Ananın bir tezahürü) arasındaki *kutsal evlilik* izleği, Kelt dili ve tarihi uzmanları tarafından sık sık işlenmiştir. Son çıkan çalışmalar arasında bkz. Proinsias Mac Caba, "Aspects of the Theme of King and Goddess in Irish Litterature," *Etudes Celtiques*, 7, 1956, s. 76-114, 356-413, 8, 1958, s. 59-65. Rachel Bromwich, "Celtic Dynastic Themes and the Breton Lays," *Etudes Celtiques*, 9, 1960, s. 439-474, A. Ross, a.g.y., s. 292 vd. Ayrıca bkz. A. C. L. Brown ve A. K. Coomaraswamy'nin daha aşağıda belirtilen çalışmaları.

Geraldus Cambrensis'in *Topographia Hibernica* adlı eserinin (1185'e doğru) bir bölümüne dikkatı ilk çeken F. R. Schröder olmuştu. Ulster kabiles Kenelcunil'lerde kral, uyruklarının önünde beyaz bir kısrakla çiftleşir. Daha sonra kısrak öldürülür, eti pişirilir ve kazanın içindekilerle krala banyo suyu hazırlanır. Kral eti bölüştürür ve içinde yıkandığı sıvıyı doğrudan ağzıyla içer; krş. "Ein altirischer Krönungsritus u. das indo-germanische Rossopfer," *Zeit. f. Celtische Philologie*, 16. 1927, s. 310-312. Schröder, kralın kutsanması için yapılan bu ritüeli *aşvamedha* (krş. § 73) ile karşılaştırmıştı. Aynı sorun, Dumézilci bir bakış açısından, Jean Puhvel tarafından da ele alındı: "Aspects of Equine Functionality," *Myth and Law among the Indo-Europeans* içinde (1970), s. 159-172 (ama bkz. Dumézil, *Fêtes romaines d'été et d'automne*, s. 216-219).

Epona ve Rhiannon üzerine: bkz. H. Hubert, "Le mythe d'Epona," *Melanges Vendryès* (Paris 1925), s. 187 vd, P. Lambrechts, "Epona et les Matres," *L'Antiquité Classique*, 19. 1950, s. 103 vd, Jean Gricourt, "Epona-Rhiannon-Macha," *Ogam* 6, 1954, s. 25-40, 75-86, 165-188 (Epona'nın Bretonlardaki karşılığı olan Rhiannon miti İrlanda'da Macha mitine denk düşer). Tıpkı Gricourt gibi ..., Puhvel de bölgesel tanrıçaların başlangıçta at biçimli olduğu kanısındadır, krş. "Aspects...," s. 165 vd. Georges Dumézil üç Macha'yı, bir Falcı kadın, bir Savaşçı kadın ve bir Köylü-Ana olarak yorumlamıştı, başka bir ifadeyle üç toplumsal işlevi: rahipliği, savaşçılığı ve köylülüğü temsil ediyorlardı, krş. "Le trio des Machas" (*Mythe et Epopée*, I, s. 602-612), s. 603.

"Korkunç yaşlı kadın ve genç kahraman"ın versiyonlarından birinde, peri (= tanrıça) dönüşümünü tamamlayan öpücüğün anlamını açıklar: "Nasıl sen beni başlangıçta çirkin, sonra da çok güzel bir halde gördüysen, krallık da böyledir işte: Mücadelesiz ele geçirilmez, ama sonunda hükümdarlık hoş ve mükemmel bir şeydir." Bu izlek hakkında, bkz. Ananda Coomaraswamy, "On the Loathly Bride," *Speculum* 20, 1945, s. 391-404 (özellikle Hint kaynaklarının kullanıldığı karşılaştırmalı inceleme). A. C. L. Brown Brötonların Graal romanlarında "hükümdarlığı temsil eden korkunç peri" izleğini boyutlu bir biçimde çözümlemiştir, krş. *The Origin of the Grail Legend* adlı eserinin (Cambridge 1943) VII. bölümü.

Keltlerde ve eski Germenlerde kadının dinsel açıdan önemi konusunda, bkz. Helmut Birkhan, *Germanen und Kelten*, s. 487 vd.

§ 172. Galyalı Druidlerin statüsü ve törenleri hakkındaki bilgilerin çoğu, Posidonius'un *Historia*sından alınmadır (kitap 23) Bu eser kaybolmuş ama Strabon (MÖ 63-MS 21), Sicilyalı Diodoros (MÖ 60-30 arasında yazmıştır), Atheneus (MS II. yüzyıl) ve Iulius Caesar (başka kaynaklardan da yararlanmıştı) bu kitaptan uzun bölümler alıntılamış ve özetlemiştir. J. J. Tierney "The Celtic Ethnography of Posidonius," *Proceedings of the Royal Irish Academy*, 60, 1959-60, s. 180-275'te bu alıntıları belirlemeyi başardı (metinler s. 225-246'da, İngilizce çevirileri ise s. 247-275'te yayımlanmıştır) Posidonius'un Kelt etnografyası açısından önemi için, ayrıca bkz Arnaldo Momigliano *Alien Wisdom The Limits of Hellenization* (Cambridge, 1975), s. 67 vd

Ayrıca elimizde Plinius'un aktardığı bazı bilgiler *Nat Hist* XVI, 249) ve daha geç dönemden birçok yazarın (MS I. IV. yüzyıllar) yorumları bulunuyor Nora Chadwick'in deyimiyle bunlar "İskenderiye geleneği"ni oluşturuyor, krş *The Druids* (Cardiff ve Connecticut, 1966), ayrıca bkz Stuart Piggott *The Druids* (1968) s. 88 vd

Druidler üzerine, büyük ölçüde kullanılmaz durumda çok geniş bir külliyat mevcuttur T D Kendrick'in *The Druids A Study in Keltic Prehistory* (Londra, 1927) adlı eserinden ultra-pozitivist bakış açısı nedeniyle söz edilmelidir Bu yazara göre, Druidler "büyücü"ydü (bkz Françoise Le Roux'nun yerinde saptamaları "Contribution à une définition des druides," *Ogam*, 12, 1960, s. 475-486, özellikle s. 476 vd) Şunlara başvurulmalıdır Jan de Vries, "Die Druiden," *Kairos*, 2, 1960, s. 67-82 aynı yazar, *La religion des Celtes*, s. 212 vd, F Le Roux, *Les Druides* (Paris, 1961); Nora Chadwick, *a.g.y.*, S Piggott, *The Druids* (bütün bu eserler oldukça eksiksiz kaynakçalar içermektedir; ayrıca Piggott'un kitabında, s. 123 vd, XVII yüzyıldan itibaren görülen romantik Druid imgesinin tarihine de yer verilmiştir)

Caesar'ın verdiği bilgiler daha değerlidir, çünkü Galya'daki konsüllüğü sırasında druidlerin ruhani otoritesinin ve siyasi gücünün bizzat farkına varmıştı Zaten Roma'da Galya'yı bilen çok kişi vardı ve abartıya kaçsa Caesar'ı suçlayabilirlerdi

Büyük Britanya ve İrlanda'nın yerli külliyatı, Druidlik hakkında bilgi edinmek için paha biçilmez bir kaynak oluşturmaktadır Bkz daha yukarıda (§ 170) sayılan Myles Dillon, D A Binchy J E C Williams ve K H Jackson'ın çalışmaları ve Françoise Le Roux, *Les Druides*. Bazı klasik yazarların Druidler, bardlar ve *vates* arasında saptadığı farklılık ada Keltlerinde bulgulanmamıştır (krş. F Le Roux, *a.g.y.*, s. 14 vd)

Caesar'ın yazdığına göre Druidlerin öğretisi "Önce Britanya'da ve daha sonra da oradan geçtiği düşünülen Galya'da geliştirilmiştir ve bugün bile bu öğretiyi daha iyi öğrenmek isteyenler oraya gider" (*De Bello Gal.*, VI 13, 11 vd) Bu saptama bir sürü saçma varsayıma yol açmıştır (J. de Vries, *a.g.y.*, s. 218-220'de bu varsayımlardan bazıları hatırlatılır) Ama Druidlik gerek Galya, gerekse Büyük Britanya'da ortak bir geçmişten miras kalmış bir Kelt kurumudur, de Vries, Caesar'ın verdiği bu bilginin gerisinde bulunabilecek nedenleri çözümlemektedir

Yine Caesar'ın eklediğine göre, insanlar "çatışmalarına hakemlik yapılması için, Carnutlar ülkesinin kutsal yerine" geliyordu, "ama özel şahısların davaları genellikle bağlı bulundukları topluluğun Druidleri tarafından çözümlendiği için, herhalde burada söz konusu edilen kabileler arası siyasi çatışmalardı *Locus consecratus* kutsal yeri meclisi 'ulusüstü' bir mahkemeydi" krş. Hubert, *Les Celtes*, II s. 227 J de Vries, *Rel des Celtes*, s. 215-216

Kutsal anlatıyı yazıya geçirme yasağı üzerine bkz. M. Winternitz, *Geschichte d. indischen Literatur*, I (Leipzig, 1908), s. 31; G. Dumézil, "La tradition druidique et l'écriture, le Vivant et le Mort," *RHR* 122, 1940, s. 125-133; S. Gandz, "The Dawn of Literature," *Osiris*, 7, 1969, s. 261 vd. İrlanda'da sözlü nakil konusunda, bkz. D. A. Binchy "The Background to Early Irish Literature," *Studia Hibernica* I, 1961, s. 21 vd.; A. ve B. Rees, *Celtic Heritage*, s. 20 vd.

Locus consecratus ve tapınaklar hakkında, bkz. F. Le Roux, *Les Druides*, s. 109 vd.; J. de Vries *Rel. d. Celtes*, s. 201 vd. (kaynakça ile birlikte); R. Lantier, *Wörterbuch d. Mythologie* içinde, c. II, s. 147 vd. Tapım hakkında krş. J. de Vries *a.g.y.*, s. 228 vd. (kurbanlar), s. 233 vd. (bayramlar); R. Lantier, *a.g.y.*, s. 151 vd.

İnsan kurbanının farklı anlamları üzerine, krş. *De Zalmoxis à Gengis Khan*, s. 56 vd.

Keltlerin ve Get Daçyalıların dinsel anlayışları üzerine, bkz. § 178-179.

§ 173. İskandinav mağara resimlerinin yorumlanması için, bkz. O. Almgren *Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden* (Frankfurt, 1934; İsveççe baskı 1926'da çıkmıştır); Peter Gelling ve Hilda Ellis Davidson, *The Chariot of the Sun and Other Rites and Symbols of the Northern Bronze Age* (New York, 1969), s. 9-116.

Cermen dininin başlıca kaynakları, Almanca çevirileriyle, W. Baetke, *Die Religion der Germanen*'de (*Quellenzeugnissen* [1937]) derlenmiştir. Özgün metinler F. R. Schröder tarafından yayımlanmıştır: *Quellenbuch zur germanischen Religionsgeschichte* (1933). Tacitus'un küçük incelemesinin en iyi yorumlu yayımını, Rudolf Much yapmıştır: *Die GERMANIA des Tacitus* (Heidelberg, 1937; 2. baskı, 1959).

E. O. G. Turville-Petre'nin *Myth and Religion of the North* adlı eseri içinde (Londra, 1964), ortaçağ kaynaklarının –*Edda*, Saga'lar, Snorri Sturluson'un (1179-1241) *Edda*'sı ve Saxo Grammaticus'un (1150'de doğmuştur) *Gesta Danorum*'u– kısa bir çözümlemesi yer almaktadır, s. 1-34, 287-290, 321-323 (krş. s. 321-323, farklı yayınlar ve çeviriler hakkında kaynakça bilgileri).

F. Wagner'in çevirilerini kullandık: *Les poemes heroïques de l'Edda* (Paris, 1929) ve *Les poèmes mythologiques de l'Edda* (Liège, 1936). Ayrıca bkz. C. A. Mastrelli, *L'Edda* (zengin yorumların eşlik ettiği tam çeviri, Floransa, 1952); Jean I. Young, *The Prose Edda of Snorri Sturlusson* (Berkeley, 1966); Henry Adams Bellow, *The Poetic Edda* (New York, 1968).

En iyi genel sunumlar şunlardır: Werner Betz, "Die altgermanische Religion," W. Stammler, *Deutsche Philologie im Aufriss* içinde (1957), süt. 2467-2556; Jan de Vries *Altgermanische Religiongeschichte*, I-II (2. baskı, Berlin, 1956-57) ve Turville-Petre, *Myth and Religion of the North* (1964). Helmut Birkhan, *Germanen und Kelten bis zum Ausgang der Römerzeit*'ta (Viyana, 1970) çok yerinde çözümlemeler bulunmaktadır, özellikle s. 250-343 (Cermenlerde ve Keltlerde gök tanrı).

Georges Dumézil birçok kez Hint-Avrupa bakış açısından Cermen dininin karşılaştırmalı incelemesini ele almıştır; krş. öncelikle *Les Dieux des Germains* (1959); *Loki* (1948; yeniden elden geçirilmiş ikinci baskı 1959'da Almanca olarak yayımlanmıştır); *La Saga de Hadingus* (1953; genişletilmiş yeni baskı, 1970, *Du mythe au roman* başlığıyla); *Les dieux souverains des In-*

do-Européens (1977), s. 86 vd. Ayrıca bkz. Edgar Polomé "The Indo-European Component in Germanic Religion," Jaan Puhvel (ed.) *Myth and Law among the Indo-Europeans* içinde (Berkeley, 1970), s. 55-82, Udo Strutynski "History and Structure in Germanic Mythology: Some Thoughts on Einar Haugen's Critique of Dumézil," C. J. Larson, *Myth in Indo-European Antiquity* (Berkeley 1974) s. 29-50 krş. Edgar Polomé, "Approaches to Germanic Mythology," a.g.y., s. 51-65

Karl Helm'de tamamen farklı bir yönelişe rastlanır *Altgermanische Religionsgeschichte*, I (1913), II 1-2 (1937-1953), krş. Dumézil'le yöntembilimsel tartışma (kaynakça bilgileri, *Les Dieux des Germains*, s. 38) Ayrıca bkz. Peter Buchholz, "Perspectives for Historical Research in Germanic Religion," *HR* 8, 1968, s. 111-138 (Dumézil yaklaşımına karşı direnç s. 114 dipnot 7); W. Baetke, *Das Heilige im Germanischen* (1942), R. L. M. Derolez *Les dieux et la religion des Germains* (Fr. çev. Payot, 1962), H. R. Ellis Davidson *Gods and Myths of Northern Europe* (Penguin Books, Harmondsworth, 1964.

Alois Closs bir dizi incelemeyle Cermen dinini tarihsel etnoloji açısından ele almıştır krş. "Neue Problemstellungen in der germanischen Religionsgeschichte," *Anthropos*, 29, 1934, s. 477-496, "Die Religion des Semnonenstammes," *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, 4, 1936, s. 549-674; "Die Religion der Germanen in ethnologischer Sicht" (*Christus und die Religionen der Erde* içinde, II Viyana, 1951 s. 271-366) "Historische Ethnologie und Germanistik Das Gestaltproblem in der Völkerkunde," *Anthropos*, 51, 1956, s. 833-891

Kozmogoni hakkında, bkz F. R. Schröder, "Germanische Schöpfungsmythen," I-II, *Germanisch-Romanische Monatsschrift* içinde 19 1931, s. 1-26, 81-99 Jan de Vries, *Altgerm. Relig.*, II s. 359-371, aynı yazar, "Ginnungagap" *Acta Philologica Scandinavica*, 5, 1930-34 s. 41-66 Ayrıca krş. Kurt Schier "Die Erdschöpfung aus dem Urmeer und die Kosmogonie der Völospa," *Märchen, Mythos, Dichtung, Festschrift Friedrich von der Leyen* içinde (Münih, 1963), s. 303-334 (çok zengin bir belge külliyatına dayanan karşılaştırmalı inceleme), Bruce Lincoln, "The Indo-European Myth of Creation," *HR* 15, 1976 s. 121-145, ve § 73, 75 76 için belirtilen kaynakçalar

İlk insan çiftinin yaratılışı üzerine bkz J. de Vries *Altgerm. Rel.* s. 268 vd, K. Helm, "Weltwerden und Weltvergehen im altgermanischen Sag.y., Dichtung u. Religion," *Hessische Blätter für Volkskunde*, 38, 1940, s. 1-35 (zengin kaynakça), Otto Höfler, "Abstammungstraditionen," *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, I s. 18-29 İnsanların ağaçlardan doğması üzerine, bkz. G. Bonfante, "Microcosmo e macrocosmo nel mito indoeuropeo," *Die Sprache*, 5, 1959, s. 1 8

§ 174. Aslar ve Vanlar arasındaki savaş üzerine başlıca kaynaklar şunlardır *Völüspa*, 21-24 *Skaldskaparmal*, böl. IV *Ynglingasaga*, 1 2 4-5, Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, I, 7 Bu metinler, Dumézil, *Tarpeia* (1947), s. 253-269 *Les Dieux des Germains*, s. 10-14'te çevrilmiş ve yorumlanmıştır Dumézil, bu savaşın mitolojik bir Hint-Avrupa şiirinin "tarihselleştirilmesi" olarak yorumunu şu eserlerde yapmıştır *Tarpeia*, s. 247-291 *Loki* (1948), s. 97-106, *L'héritage*

indo-européen à Rome (1949), s. 125-142 *Les Dieux des Germains*, s. 3-37. Bu yorum J. de Vries, *Altgerm. Rel.*, II, s. 208-214 ve W. Betz, "Die altgerm. Rel.," süt. 2475'te de kabul edilmiştir.

Odin-Votan üzerine, bkz. J. de Vries, *a.g.y.*, II, s. 27-106, W. Betz, *a.g.y.*, süt. 2485-2495 (bu iki eserde mükemmel kaynakçalar yer almaktadır) ve Dumézil, *Les Dieux des Germains*, s. 40-64. Ayrıca krş. Dumézil, *Les dieux souverains des Indo-Européens*, s. 189-199; Turville-Petre, *a.g.y.* s. 35-74, Derolez, *a.g.y.*, s. 70-91, Davidson, *a.g.y.*, s. 48-72, 140-157. Kısa süre önce Richard L. Auld, "The Psychological and Mythic Unity of the God, Odin" adlı makalede (*Numen*, 33, fas. 2, Ağustos 1976, s. 144-160) psikolojik bir yorum önermiştir. Jan de Vries, *Contributions to the Study of Odhin, Especially in His Relation to Agricultura. Practices in Modern Popular Lore* adlı kitabında (FF Communications, No. 94, Helsinki, 1931), eski Germenlerin dinini folklor yardımıyla açıklamanın tehlikelerini göstermiştir (krş. özellikle s. 62-63).

Romalılar Odin-Votan'ı Mercurius'la benzeştirmiş, Germenler ise *dies Mercurii* terimini "Votan'ın günü" diye çevirmiştir. Bu benzeştirmenin nedenleri pek belli değildir. Hatırlatılan gerekçelerden biri Odin'in de, Mercurius gibi tüccarların koruyucusu olmasıdır. Ayrıca Mercurius ruhlar için tam bir öte dünya kılavuzuydu ve Odin de sonunda ölüler tanrısı işlevini üstlendi. Ama iki tanrıyı en çok yaklaştıran, "tinsel" yetenekleri, özellikle de büyülü güçler konusundaki ustalıkları ve gizlenmiş tekniklerle ilişkilendir (krş. § 92). Kozmik ağaca asılı Odin hakkında, bkz. A. G. Hamel, "Odhin Hanging on the Tree," *Acta Philologica Scandinavica*, 7, 1932, s. 260-288; Konstantin Reichardt, "Odin am Galgen," *Wächter und Hüter: Festschrift für Hermann J. Weigand* (1957), s. 15-28. Odin'in kendini kurban etmesi ve gizli bilgeliğe erişmesi Jere Fleck, "Odhin's Self-Sacrifice – A New Interpretation, I: The Ritual Inversion (*Scandinavian Studies*, 43, No. 2, 1971, s. 119-142); II: The Ritual Landscape"te (*Scandinavian Studies*, 43, No. 4, 1971, s. 385-413) çözümlenmiştir.

Odin-Votan tapımı hakkında, bkz. J. de Vries, *Altgerm. Rel.*, II, s. 48 vd. Turville-Petre, s. 64 vd. 70 vd. Odin'e adanan insan kurbanlar üzerine, bkz. *a.g.y.*, s. 48 vd, ayrıca krş. James L. Sauvé, "The Divine Victim: Aspects of Human Sacrifice in Viking Scandinavia and Vedic India" (*Myth and Law Among the Indo-Europeans* içinde, Berkeley, 1970, s. 173-191).

Eski Germenlerde şamanizm hakkında, bkz. M. Eliade, *Le Chamanisme* (2. baskı), s. 299-305. Ayrıca Peter Buchholz, *Schamanische Züge in der altisländischen Ueberlieferung* (Inaugural-Dissertation, Saarbrucken, 1968), Alois Closs, "Der Schamanismus bei den Indoeuropäern" (*Gedenkschrift für Wilhelm Brandenstein*, Innsbruck, 1968, s. 289-302), özellikle s. 298 vd, Karl Hauck, *Goldbrakteaten aus Sievern* (Münih, 1970), s. 444 vd. Odin hakkındaki "şamanist" yorumlar üzerine, bkz. Jere Fleck, "The Knowledge-Criterion in the *Grimnismal*: The Case Against 'Shamanism'," *Arkiv för nordisk filologi*, 86, 1971, s. 49-61.

Sleipnir, sekiz ayaklı at ve iki karga hakkındaki kaynaklar Vries, *a.g.y.*, II, s. 63 vd., Turville-Petre, *a.g.y.*, s. 57 ve devamında çözümlenmiştir. Ayrıca bkz. Ellis Davidson, *Gods and Myths*, s. 145 vd.

Seidhr hakkında, krş. Eliade, *Le Chamanisme* (2. baskı), s. 303 vd. Peter Buchholz, *Schamanistische Züge*, s. 43 vd.

Kvasir mitinin diğer versiyonları için, bkz. Derolez, *a.g.y.*, s. 87 vd.; Turville-Petre, *a.g.y.*, s. 45 vd.

Yggdrasil, kozmik ağaç ve dünya merkezinin simgeselliği üzerine, bkz. de Vries, *Altger. Rel.*, II, s. 380; Eliade, *Le Chamanisme*, s. 211-225. Krş. Turville-Petre, *a.g.y.*, s. 279.

İp eğirici kadınlar (*Klothes*) veya *Moirai* (krş. § 87) gibi, Nornlar da insanların kaderini "dokur" (*Dinler Tarihine Giriş*, § 58). Kader kavramını ifade eden isimler (eski İskandinav dilinde *urdh*, Anglo-Sakson dilinde *wyrd*, Almancada *wurd*), Latince *vertere*, "çevirmek" sözcüğüne yakındır. Kader, kader tanrıçası ve Nornlar hakkında, bkz. J. de Vries, *Altgermanische Rel.*, I, s. 267 vd.

§ 175. Wut, "öfke, çılgınlık" (*furor*) ve Hint-Avrupalı benzerleri –Keltlerde *ferg*, Homeros kahramanlarında *menos*– üzerine, bkz. G. Dumézil, *Horace et les Curiaces* (Paris, 1942), s. 16 vd. Hint-Avrupa toplumlarında genç savaşçıların erginlenmesi üzerine, bkz. Dumézil, *a.g.y.*, s. 34 vd.; Eliade, *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation* (Paris, 1959), s. 174 vd. *Berserkir*'ler hakkında, bkz. kaynakçalar, *a.g.y.*, s. 174-182, dipnotlar 1-11. Şunları ekleyin: Klaus von See, "Berserker," *Zeitschrift für deutsche Wortforschung*, 2 (1961), s. 129-135; A. Margaret Arendt, "The Heroic Pattern: Old Germanic Helmets" (*From Old Norse Literature and Mythology: A Symposium* içinde, yay. haz. Edgar C. Polomé, Austin, Texas, 1969, s. 130-199); M. Eliade, "Les Daces et les Loups," *De Zalmoxis à Gengis Khan* içinde, 1970, s. 13-30; Mary R. Gerstein, "Germanic Warg: The Outlaw as Werwolf," *Myth in Indo-European Antiquity*, s. 131-156.

Ritüel kurt-adamlık üzerine, bkz. *De Zalmoxis à Gengis Khan*, s. 26 vd.

Berserkir'lerle genç *hamatsa*'lar –Kwakiutl'larda Yamyamlar Cemiyeti'nin üyeleri– arasındaki benzerlikler için, bkz. Dumézil, *Horace et les Curiaces*, s. 42 vd.; Eliade, *De Zalmoxis à Gengis Khan*, s. 26 vd.

Valkürler ve Valhalla üzerine, bkz. de Vries, *Altgerm. Rel.*, II, s. 58 ve devamında belgeler ve kaynakça; krş. H. R. Ellis Davidson, *Gods and Myths*, s. 61 vd.

§ 176. Tyr (*Tiwaz, Ziu) hakkında, bkz. de Vries, *Altgerm. Rel.*, II, s. 13 vd. Cermen dili ve tarihi uzmanları genellikle Tyr'ın savaş tanrısı olarak işlevi üzerinde dururlar; krş. Derolez, *a.g.y.*, s. 107 vd.; Davidson, *a.g.y.*, s. 57 vd. Tyr'ın hukukçu yönü ve Cermenlerin barış meclisleriyle (*thing*) ilişkileri hakkında, bkz. de Vries, *Altgerm. Rel.*, II, s. 13 vd.; G. Dumézil, *Les Dieux des Germains*, s. 68 vd.; aynı yazar, *Les dieux souverains*, s. 196 vd.

Tacitus, Germania'nın 9. bölümünde, başlıca tanrıların Mercurius, Mars ve Herakles, yani Votan-Odin, Tyr (Tiwaz) ve Thor (Donar) olduğunu yazar. Romalı tarihçi, 39. bölümde Suebilerin başlıca kabilesi olan Semnonları tanıtırken, Suebi halkının temsilcilerinin belirli bir dönemde kutsal bir ormanda toplandığını anlatır; orada Tacitus'un *regnator omnium deus* adını verdiği bir tanrıya insan kurbanlar sunarlar. Bilginler bir yüzyıldır bu üstün tanrının ya Tyr, ya da Votan olduğunu kanıtlamaya uğraşmıştır; tartışmanın tarihçesi için bkz. R. Pettazzoni, "Regnator omnium deus" (*Essays on the History of Religion*, Leiden, 1954, s. 136-150; İtalyanca metin *SMSR* 19-20, 1943-46, s. 142-156'da çıkmıştı), s. 137 vd.; krş. Hildebrecht Hommel

"Die Hauptgottheiten der Germanen bei Tacitus," *ARW* 37 1941, s. 144-173; J. de Vries, *Altgerm. Rel.*, II, s. 32 vd. M. Eliade, *Images et Symboles* (1952), s. 136 vd. Pettazzoni her iki tanımlamayı da (Tyr veya Votan) reddeder. İtalyan bilgine göre, kutsal ormanın kişileştirilmemiş *numen*'i söz konusudur (*a.g.y.*, s. 145). Bununla birlikte Süebilerin de Herminonların en önemli kabilesini oluşturduğunu, Herminon adının da Irmin-Hermin isminden türediğini hesaba katmak gerekir (krş. Al. Closs, "Die Religion des Semnonenstammes," s. 653 vd). 863-865 arasında kaleme alınmış *Translatio S. Alexandri*'nin yazarı Rudolf de Fulda, Saksonların kendi dillerinde *Irminsul*, Latincede ise, tüm dünyayı ayakta tuttuğu için, *universalis columna* (evrensel sütun) diye anılan yüksek bir ahşap sütuna taptığını yazar. (Irmin ve Irminsul'a diğer göndermeler için bkz. R. Meissner, "Irminsul bei Widukind von Corvey," *Bonner Jahrbücher*, 139 1934, s. 34-35; Heinz Löwe, "Die Irminsul and die Religion der Sachsen," *Deutsches Archiv für Geschichte des Mittelalters*, 5 1942, s. 1-22). Demek ki Irmin bir gök tanrısıydı; nitekim arkaik halkların birçoğu gök tanrılarını ve üstün tanrılarını simgesel olarak gökyüzünü ayakta tuttuğuna inanılan bir sütunla temsil eder. Başka yazarların ardından, H. Löwe de Irmin'i *regnator omnium deus*'la özdeşleştirir (*a.g.y.*, s. 15). Dolayısıyla Cermenler Irmin veya Tiwaz-Ziu adı verilen bir üstün gök tanrıya tapıyordu (krş. H. Hommel, *a.g.y.*, s. 151), daha sonra bu tanrının yerini Votan-Odin aldı. Bkz. Werner Müller'in mükemmel çözümlemesi *Die Jupitergigantensäulen und ihre Verwandtes* (Meisenheim am Glan, 1975), özellikle s. 88 vd.

Thor hakkında, bkz. J. de Vries, *Altgerm. Rel.*, II, s. 107 vd; Dumézil, *Les Dieux des Germains*, s. 67 vd; *L'Idéologie tripartite des Indo-Européens*, s. 54 vd; *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens* (1956), s. 69 vd. E. O. G. Turville-Petre, *a.g.y.*, s. 75 vd; F. R. Schröder "Thor, Indra, Herakles," *Zeitschrift f. deutsche Philologie*, 76, 1957, s. 1 vd. Ayrıca bkz. H. R. Ellis Davidson, "Thor's Hammer," *Folklore*, 74, 1963.

Baldr üzerine çok geniş bir kaynakça bulunmaktadır; öncelikle bkz. J. de Vries, *a.g.y.*, II, s. 214-238. W. Betz, "Die altgerm. Religion," sut. 2502-2508; Dumézil, *Les Dieux des Germains*, s. 93 vd. Otto Höfler, "Balders Bestattung und die nordischen Felszeichnungen," *Anzeiger d. Österreichischen Akademie der Wissenschaften*, phil.-hist. Klasse 88, 1951, s. 343-372; Turville-Petre, *a.g.y.*, s. 196 vd. Mannhardt ve Frazer'in önermesi olan, Baldr'ın tarımsal bereket ruhu olarak yorumlanması F. R. Schröder tarafından da benimsenmiştir. "Balder u. der zweite Merseburger Spruch," *Germanisch-Romanische Monatsschrift*, 34, 1953, s. 166-183. J. de Vries bu kuramı eleştirmiştir. "Der Mythos von Balders Tod," *Arkiv för Nordisk Filologi*, 70, 1955, s. 41-60 (ama de Vries'in yorumu –Baldr'ın ölümünün genç savaşçıların erginlenme ritüeline denk düşen bir mit olması– Dumézil tarafından kabul edilmemiştir. krş. *Les Dieux des Germains*, s. 104). *Mistilteinn* izleğinin tüm boyutlarıyla çözümlemesi için, bkz. Jonathan Z. Smith. "When the Bough Breaks," *HR* 12, 1973, s. 342-372, özellikle s. 350-370. S. Bugge'den beri birçok bilgin Baldr'la İsa arasında yakınlık kurmuştur. krş. Derolez, s. 126 vd; Turville-Petre, s. 119 vd. Dumézil'e göre Baldr, Tyr'ın ("bu soysuzlaşmış İskandinav Mitrası") işlevini canlandırır ve yükseltir. krş. *Les Dieux des Germains*, s. 93.

Asların bir diğer tanrısı, Heimdallr hakkında, eldeki belgeler parçalıdır. O, tanrıların gece bekçisidir ve durugörü yetisine sahiptir; dokuz anadan doğmuştur. Heimdallr ve Loki arasında bir düşmanlık vardır ve dünyanın sonu geldiğinde birbirlerini öldüreceklerdir. Heimdallr

hakkındaki kaynaklar B. Pering, *Heimdall*'da (1941) çözümlenmiştir, krş. J. de Vries, *Altgerm. Rel.*, II, s. 238 vd; aynı yazar, "Heimdallr, dieu énigmatique," *Etudes Germaniques*, 10, 1955, s. 257-268. Ake Ohlmarks'ın *Heimdall und das Horn* adlı eserine (Uppsala 1937) içerdiği zengin belge külliyatı nedeniyle başvurulmalıdır; getirdiği doğacı açıklama (Heimdall = Güneş, boynuz = ay) ise çok naiftir. George Dumezil Heimdallr'ı Vâyu ve Ianus'a benzeyen bir "ilk tanrı" olarak yorumlar, krş. "Remarques comparatives sur le dieu scandinave Heimdallr," *Etudes Celtiques*, 1959, s. 263-283.

§ **177**. Van tanrıları hakkında, krş. J. de Vries, *a.g.y.*, II, s. 163-208, 307-313; W. Betz, *a.g.y.*, sut. 2508-2520; Dumézil, *Les Dieux des Germains*, s. 117-127; Turville-Petre, *a.g.y.*, s. 156-179, 325 (kaynakça).

Nerthus-Njördhr hakkında, bkz. Helmut Birkhan, *Germanen und Kelten*, s. 544 vd.; E. Polomé, "A propos de la deesse Nerthus," *Latomus*, 13, 1954, s. 167 vd.; G. Dumézil, *La Saga de Hadingus, du mythe au roman* (1953; genişletilmiş yeni baskı, *Du Mythe au Roman*, 1970); yazar Hadingus'un Njördhr'ün ve onunla ilgili mitlerin biraz değiştirilmiş bir kopyası olduğunu gösterir; ayrıca krş. "Njördhr, Nerthus et le folklore scandinave des génies de la mer," *RHR* 147, 1955, s. 210-226. *Du mythe au roman*, s. 185-196'da bu inceleme yeniden basılmıştır.

Freyr ve Frigg hakkında, bkz. Van tanrılarına ilişkin kaynakça ve J. de Vries (*a.g.y.*, II, s. 302 vd), Derolez (*a.g.y.*, s. 139 vd) ve Davidson'un (*a.g.y.*, s. 92-127) incelemeleri.

Loki hakkında hatırı sayılır bir külliyat mevcuttur. 1931'e kadar dile getirilen kuramlar J. de Vries, *The Problem of Loki* (FF Communications No. 110, Helsinki 1933), s. 10-22'de incelenmiştir; ayrıca krş. *Altgerm. Rel.*, II, s. 255 vd; J. de Vries Loki'yi Kuzey Amerika mitolojisinin özgül figürü Düzenbaz'a benzetir. F. Ström (*Loki. Ein mythologischer Problem*, Göteborg, 1956) bu tanrıyı "süt kardeşi" Odin'in bir hipostazı olarak görür. A. B. Rooth, İskandinav folklorik belgelerine dayanarak, başlangıçtaki Loki figürünün örümcek (İsveç şivelerinde *locke*) olduğu sonucuna varır; krş. *Loki in Scandinavian Mythology* (Lund, 1961). Ayrıca bkz. de Vries, "Loki ... und kein Ende" (*Festschrift für F. R. Schröder*, Heidelberg, 1959, s. 1 vd), Alois Closs "Loki und die germanische Frömmigkeit," *Kairos* içinde, 1960, s. 89-100. Georges Dumézil bu sorun üzerine önemli bir kitap yazmıştır: *Loki* (1948); bu eserin oldukça değiştirilmiş ikinci baskısı 1959'da Almanca olarak çıkmıştır. Ayrıca bkz. *Les Dieux des Germains*, s. 94 vd. Dumézil, Loki ile Baldr'ı karşı karşıya getiren dramın bir koşutunun da Kafkasya'da bulunduğunu gün ışığına çıkarmıştır: Kötü Syrdon, ilk bakışta zararsız görünen bir hileyle yakışıklı kahraman Sozryko-yu öldürmeyi başarır; krş. *Loki*, s. 169 vd.

İskandinav eskatoloji miti hakkında. Danimarkalı bilgin Axel Olrik, zengin belge külliyatıyla büyük değer taşıyan bir kitap yayımlamıştır: *Ragnarök. Die Sagen vom Weltuntergang* (çev. W. Ranisch, Berlin, 1922). Olrik'e göre, *ragnarök* kavramı bazı Kafkas mitlerinin ve hem Pers, hem de Hıristiyan eskatolojilerinin etkisini taşıyordu. R. Reitzenstein Maniheizmin etkilerine önemli bir yer ayırıyordu; krş. "Weltuntergangsvorstellungen," *Kyrkohistorisk Arsskrift* içinde, 24, 1924, s. 129-212; aynı yazar, "Die nordischen, persischen u. christlichen Vorstellungen vom Weltuntergang," *Vorträge der Bibliothek Warburg* 1923/24, Leipzig-Berlin, 1926, s. 149

169 Ama Dumézil bunun, Hindistan (*Mahābhārata*), İran ve İskandinav geleneğinde bulgulanan Hint-Avrupa eskatoloji miti olduğunu göstermiştir; bkz. *Les Dieux des Germains*, s. 212 vd. Krş. Stig Wikander, "Germanische und indo-iranische Eschatologie," *Kairos*, 1960, s. 83-88. *Ragnarök* hakkında, ayrıca bkz. J. de Vries, *Altgerm. Re.*, II, s. 397 vd.; J. S. Martin, *Ragnarok* (Assen, 1972).

Ölümden sonraki hayat ve ölüm mitolojisi hakkındaki düşünceler G. Neckel tarafından çözümlenmiştir: *Walhall: Studien über germanischen Jenseitsglauben* (Dortmund, 1931); H. R. Ellis, *The Road to Hel* (Cambridge, 1943) ve R. T. Christiansen, *The Dead and the Living* (1946).

Savaşçıların erginlenmesi, kahramanın yazgısı ve putperestlik-Hıristiyanlık sembiyozu hakkında çok yerinde gözlemler için, bkz. H. Margaret Arent, "The Heroic Pattern: Old Germanic Helmets, Beowulf and Grettis Saga," *From Old Norse Literature and Mythology: A Symposium* içinde (yay. haz. Edgar C. Polomé, Austin, 1969), s. 130-199.

Gosforth haçı üzerine, bkz. K. Berg, "The Gosforth Cross," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 21, 1958, s. 27 vd. (mükemmel röprodüksiyonlar).

Kutsal krallık hakkında Otto Höfler çok bilgece ve insana birçok fikir veren bir eser yayımladı: *Germanische Sakralkönigtum*, I: *Der Runenstein von Rök und die germanische Individualweihe* (Tübingen, 1953, ayrıca krş. *The Sacral Kingship*, Leiden, 1959, s. 664 ve devamında çıkan makalesi). Bkz. *Germanisch-Romanische Monatschrift*, 34, 1953, s. 183 ve devamında çıkan J. de Vries'in değerlendirme yazısı ve *Critique*, 83, Nisan 1954, s. 328 ve devamında bizim değerlendirmelerimiz. Rök anıtındaki Runik yazıtın önemi, bunun yazarı olan tapınak bekçisi Varin'in oğlunu Cermen geleneklerinde sıkça bulgulanan bir âdete uyarak, bir tanrıya değil, bir krala, Gotların kralı Theodorice "kurban etmesi"nden kaynaklanmaktadır. Ama Varin bu anıtı İsveç'te dikerken, Theodoric *yüzyıllarca önce* İtalya'da, Verona'da hüküm sürmüştür. Fakat yazıt metninin belirttiğine göre Theodoric "hâlâ savaşların sonucunu belirlemektedir." Tepeden tırnağa silahlı, omuzunda kalkanıyla savaş atına binip savaşlara karışmaktadır. Theodoric yaşarken ve ölümünden sonra şanı, şerefi ve tanrılaştırılmayı tanımış bir kral olmakla kalmamış, tüm Cermen dünyası için mitsel bir kişilik haline gelmiştir: XIX. ve hatta XX. yüzyılda Bernli Diederich adıyla hâlâ meşhurdu. Bu olgular zaten biliniyordu, ama Rök yazıtı yalnızca bir "edebiyat" ya da folklorun değil, *yaşayan* bir dinsel inancın söz konusu olduğunu kanıtlamaktadır: Varin anıtın dikerken, *kralın kutsallığına* inancı gösteren bir *ritüeli* yerine getiriyordu.

Cermen krallığı hakkında, ayrıca bkz. K. Hauck, "Herrschaftszeichnen eines Wodanistischen Königtums," *Jahrbuch f. fränkische Landesforschung*, 14, 1954, s. 9-66; J. de Vries, "Das Königtum bei den Germanen," *Saeculum*, 7, 1956, s. 289-310.

§ 178. Trakların öntarihi ve tarihi hakkında, bkz. Joseph Wiesner, *Die Thraker* (Stuttgart, 1963). W. Tomaschek'in "Die alten Thraker" başlıklı incelemesi (*Sitzungsberichte Akad. Wien*, 130, 1893) hâlâ temel kaynak niteliğindedir. Trakların dili üzerine yakın tarihli çalışmalarda bazı dinsel düşünceler üzerine dağınık, ama yararlı bilgiler bulunmaktadır: D. Detchew, *Die*

Thrakischen Sprachreste (Viyana, 1957) I. I. Russu *Limba Traco-Dacilor* (2. baskı Bükreş, 1963) C. Poghirc (ed.) *Thraco-dacica* (Bükreş, 1971 aynı yazar, *Studii de Tracologie* (1976)

Raffaele Pettazzoni, "La religione dell antica Tracia" da (*Serta Kazaroviana*, Bulgar Arkeoloji Enstitüsü Yayını, c. 16, Sofya 1950, s. 291-299) toplu bir bakış sunmuştur (bu incelemenin İngilizce çevirisi, *Essays on the History of Religions* Leiden, 1954] s. 81-94'te yeniden yayımlanmıştır) Ayrıca bkz. Furio Jesi, "Su Macrobio *Sat.* I. 18. Uno Schizzo della religione tracica antica" (*Studii Clasice* 11, Bükreş, 1969, s. 178-186)

Trakların Ares tapımı hakkında bkz. Wiesner *a.g.y.*, s. 101 vd ve dipnotlar 36 vd. Bendis-Artemis hakkında, krş. *a.g.y.* s. 106 vd ve dipnot 48 ve devamında belirtilen kaynaklar

Zbelsurdos hakkında. bkz. G. Seure "Les images thraces de Zeus Keraunos Zbelsurdos, Gebeleïzis, Zalmoxis," *REG* 26, 1913 s. 225-261 A. B. Cook *Zeus*, II. 1 (Cambridge 1925) s. 817-824

Trakyalı "Dionysos" hakkında, Erwin Rohde'nin *Psyché* adlı eserinin VIII. bölümü hâlâ aşılamamıştır (Fr. çev. Auguste Raymond Payot, 1928, s. 264-293) Ayrıca bkz. Wiesner, *a.g.y.*, s. 102 vd

Trakların "Dionysos" tapımı Sabazios adı altında, Afrika'ya dek yayılmıştır (daha MÖ IV. yüzyılda); bkz. Charles Picard, "Sabazios, dieu thrace-phrygien expansion et aspects nouveaux de son culte" (*Revue archeologique* 1961, II, s. 129-176) ayrıca krş. M. Macrea, "Le culte de Sabazius en Dacie" (*Dacia*, özel sayı 3 1959, s. 325-339), E. Lozovan, "Dacia Sacra" (*HR* 7, 1968, s. 209-243) s. 215-219

Bağdaştırmacı Sabazios tapımı ("Sabazios'un eli" Yahve ile özdeşleştirme vb.) hakkında, bkz. W. O. E. Oesterley "The Cult of Sabazios" *The Labyrinth* içinde (yay. haz. S. H. Hooke, Londra 1935), s. 115-158

Trak-Get çileciler ve murakıblar hakkında, bkz. M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis Khan* s. 50 vd

Bulgaristan'daki Atlı Kahraman tasvirlerinin dökümü Gavril I. Kazarow, *Die Denkmaeler des Thrakischen Reitergottes in Bulgarien* adlı eserde verilmiştir (2 c., Dissertationes Pannonicae Budapeşte, 1938) Ayrıca bkz. G. Kazarow, "Zum Kult des Thrakischen Reiters in Bulgarien," *Wissenschaftliches Zeitschrift der Karl Marx Universität* Leipzig, 3 1953-54 s. 135-137, C. Picard, "Nouvelles observations sur diverses représentations du Héros Cavalier des Balkans," *RHR* 150, 1956, s. 1-26 R. Pettazzoni, "The Religion of Ancient Thrace," s. 84 vd

§ 179 Get-Daçyalılar doğrudan tunç çağının Traklarının soyundandır Bugünkü Romanya'nın sınırlarının çok ötesine dek yayılmışlardı Son dönemlerde yapılan kazılar doğuda, Dinyester'e güneyde Balkanlar'a, kuzeyde ve batıda ise Macaristan, Slovakya'nın güneydoğusu ve Sırbistan'a kadar Get Daçya iskân alanlarını gün ışığına çıkarmıştır MÖ I. yüzyılda Kral Boerebista'nın egemenliğinde Daçya devleti en büyük gücüne erişmişti Ama III. yüzyılın sonuna doğru Balkan yarımadasına giren Romalılar Augustus devrinde Tuna'ya ulaştı Daçyalıların ikinci önemli kralı Decebalus, Domitianus zamanında Romalılara başarıyla direnci (89) ama iki kanlı savaşta Traianus'un lejyonlarına yenildi (101-102 105-107) ve intihar etti

O zaman Daçya bir Roma eyaleti yapıldı. Daçya öntarihi ve tarihi hakkındaki zengin kaynakça içinden şunları sayalım: Vasile Parvan, *Getica* (Bükreş, 1926); aynı yazar, *Dacia. An Outline of the Early Civilization of the Carpatho-Danubian Countries* (Cambridge, 1928; ayrıca bkz. Radu Vulpe'nin Rumence çevirisi, 4. baskı, Bükreş, 1967, çevirmenin yaptığı önemli eklemeler ve eleştirel kaynakçalarla birlikte, s. 159-216); Hadrian Daicoviciu, *Dacii* (Bükreş, 1965); aynı yazar, *Dacia de la Burebista la cucerirea romana* (Bükreş, 1972); R. Vulpe, *Aşezari getice in Muntenia* (Bükreş, 1966); I. H. Crişan, *Burebista şi epoca sa* (1975). Trakların ve Get-Daçyalıların yayılması ve İskitlerle ilişkileri hakkında, bkz. M. Duşek, "Die Thraker im Karpatenbecken," *Slovenska Archaeologia*, 22. 1974, s. 361-428.

Strabon'a göre (304: VII, 3, 12) Daçyalılara önceleri *daoi* deniyordu. Hesykhios'un naklettiği bir rivayetten *daos*'un Frigya dilinde "kurt"a verilen isim olduğunu öğreniyoruz. Demek ki Daçyalılar kendilerini daha eskiden de "kurtlar" veya "kurtlara benzeyenler" olarak adlandırıyordu. Kurt, mükemmel savaşçı örneğiydi. Kurdun dış görünümünün ve hareketlerinin taklidi askeri erginlenme törenlerinin ve gizli savaşçı cemiyetlerinin ayırt edici niteliğini oluşturuyordu. Demek ki Daçya'nın budun adı sonuçta bir savaşçı cemiyetinin ritüel sıfatından türemiş olabilir. Bkz. Eliade, "Les Daces et les Loups," *De Zalmoxis à Gengis Khan* içinde, s. 32. dipnot 1.

Get-Daçyalıların dinsel inançları hakkında, bkz. I. I. Russu, "Religia Geto-Dacilor. Zei, credinte, practici religioase," *Anuarul Institutului de Studii Clasice*, V, Cluj, 1947, s. 61-137 ve bizim *De Zalmoxis à Gengis Khan* adlı eserimizde sayılan kaynakça (s. 32, dipnot 1).

Gebeleizis üzerine, bkz. *De Zalmoxis...*, s. 58-61 ve dipnot 87-97'de kayıtlı kaynakçalar. Şunları ekleyin: C. Poghirc, "Considérations philologiques et linguistiques sur Gebeleïzis" (*Academia Litterarum Bulgarica*, Thracia II. – Serdicae, 1974, s. 357-360). Yazar bu tanrı adını *Ne-*beleizis* olarak okumayı önermektedir: adın ilk bölümü "bulut, fırtınalı gökyüzü" anlamına gelen Yunanca *nephele*, Latince *nebula*, Anglosakson *nifol* sözcüklerine yaklaşırken, ikinci bölüm "tanrı" anlamına gelmektedir; krş. s. 359.

Zalmoksis hakkında, bkz. *De Zalmoxis...*, s. 32, dipnot 1'deki kaynakça. Krş. *agy*, s. 34 vd: Herodotos'un metninde (IV, 94-96) fark edilen mitsel ritüel senaryonun çözümlemesi.

Birçok bilginin Zalmoksis'i benzettiği Yunan esrimeciler, keramet sahipleri ve "şaman-filozoflar" hakkında, bkz. *De Zalmoxis...*, s. 42-52.

Jacob Grimm'den Neckel ve Jan de Vries'e varıncaya dek, birçok Cermen dili ve tarihi uzmanı, Zalmoksis'in gizlenmesi izleğini, bereket tanrısı Freyr'in ölmesine benzetmiştir, ama böyle bir karşılaştırma mutlaklaştırılamaz; krş. *De Zalmoxis...*, s. 54-55.

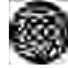
Hippolytos'un naklettiği bir rivayete göre, Zalmoksis, Keltler arasında Pythagoras'ın öğretisini yaymıştı (*Philosophumena*, II, 25), bu da Zalmoksis'in dinini ruhun ölümsüzlüğü inancına göre tanımlayan rivayete verilen önemi bir kez daha kanıtlamaktadır. H. Hubert Druidliği Trak ve Get-Daçya gizli cemiyetlerine benzetmişti; krş. *Les Celtes depuis l'époque de la Tène*, s. 283. Get-Daçyalı koşutlukları asıl çağrıştıran özellikler, büyük rahibin önemi, ölümsüzlük inancı ve Druidlerin erginleyici nitelikteki gizli ilmidir. Zaten Keltler de bir dönem Daçya'nın batısında kalan bölgelerde yaşadığı için, bazı Kelt etkileri bulunduğunu da hesaba katmak gerekir; krş.

V Parvan, *Getica*, s. 461 vd; aynı yazar, *Dacia, Civilizatiile antice din tarile carpato-danubiene* (4 baskı, Bükreş, 1967), s. 103 vd, 183 vd; H. Daicoviciu, *Dacii*, s. 61 vd

Jordanes'in *Getica*'sı hakkında, krş. *De Zalmoxis*. , s 70 vd ve dipnot 127 Şunları ekleyin. Norbert Wagner, *Getica Untersuchungen zum Leben des Jordanes und zur frühen Geschichte der Goten* (Berlin, 1967).

Sarmizegetuza ve Costeşti'deki "gözlemevi-tapınaklar" hakkında, bkz C. D Daicoviciu, "Le problème de l'état et de la culture des Daces à la lumière des nouvelles recherches" (*Nouvelles études d'histoire présentées au Xe Congrès de science historiques*, Bükreş, 1955, s. 121-137), s. 126 vd, Hadrian Daicoviciu, "Il Tempio-Calendario dacico di Sarmizegetuza " *Dacia*, özel sayı IV, Bükreş, 1960, s. 231-254, aynı yazar, *Dacii*, s. 194 vd, 210 vd

Ortaçağın mitoloji öykünmecisi tarihyazımında Zalmoksis'in daha sonraki tarihi için (Gotlarla karıştırılan Getler vb), bkz *De Zalmoxis*..., s 75 vd.



XXII. BÖLÜM

ORPHEUS, PYTHAGORAS VE YENİ ESKATOLOJİ



180. Orpheus Mitleri: Lir Çalgıcısı ve "Erginlemenin Kurucusu"— Bilginlerin bir bölümünü kızdırmadan, Orpheus ve Orpheusçuluk hakkında yazmak olanaksız görünüyor. Ya Yunan maneviyatının tarihi içinde Orpheusçuluğun önemini küçülten kuşkucular ve "akılcılar," ya da bunu çok geniş erimli bir hareket olarak gören hayranlar ve "ateşli" taraftarlar rahatsız oluyor.[1]

Kaynakların çözümlenmesi bize iki dinsel gerçeklik grubunu birbirinden ayırma olanağı veriyor: 1) Orpheus'la ilişkili mitler ve masalsı rivayetler; 2) "Orpheusçu" olarak değerlendirilen düşünce, inanç ve töreler. Ozandan ilk kez söz eden, MÖ VI. yüzyılda Rhegium'lu şair İbykos'tur ve "adı meşhur Orpheus" ifadesini kullanmıştır. Pindaros'a göre Orpheus, "melodili şarkıların babası ve bir forminks* çalgıcısıdır."[2] Aiskhylos ondan "büyüleriyle bütün doğayı büyüleyen adam" diye söz eder.[3] Delphoi'deki Sikyonlular hazinesine ait, MÖ VI. yüzyıla ait bir metopede* bir geminin üstünde elinde liriyle tasvir edilmiş ve adı da kesin bir biçimde belirtilmiştir. MÖ V. yüzyıldan beri Orpheus ikonografisi sürekli zenginleşmiştir. Onu lir çalarken, çevresinde kuşlar, yabani hayvanlar veya ona inanan Traklarla birlikte görürüz. Bakkha'lar tarafından parçalanır veya Hades'te diğer tanrıların yanındadır. Eşi Eurydike'yi geri getirmek üzere Hades'e inişine yapılan ilk göndermeler yine MÖ

---

[1] Kaynakların değerlendirilmesi bile bir kategoriden diğerine değişiyor. Kuşkucular belgelerin yoksulluğuna ve geç tarihli oluşuna dikkat çekiyor; diğerleri bir belgenin *yazılış tarihi* ile *içeriğinin yaşının* karıştırılmaması gerektiğini, dolayısıyla bütün geçerli tanıklıkları katı bir eleştirel gözle inceleyerek Orpheusçuluğun ana mesajına ulaşabileceğimizi düşünüyor. İki yöntembilim arasındaki bu gerilim Yunanistan'da VI. yüzyıldan itibaren bulgulanan ve günümüzde de hâlâ duyumsanan daha derindeki bir felsefi karşıtlığı yansıtıyor. "Orpheus" ve "Orpheusçuluk," polemik tutku anını neredeyse kendiliğinden alevlendiriveren konulardan birini oluşturuyor.

* Eski Yunan'da çalınan bir tür lir –yn.

[2] *Pyth.*, IV, 177.

[3] *Agamemnon*, 1830.

* Dor üslubunda inşa edilmiş Yunan tapınaklarında arşitravın üzerindeki frizi bezemek için kullanılan kare rölyef –yn.

V. yüzyıla aittir.[4] Ya başını biraz erken çevirdiği[5] için[*] veya yeraltı güçlerinin girişimine karşı koyması yüzünden başarısızlığa uğrar.[6] Efsaneye göre, "Homeros'tan bir kuşak önce" Trakya'da yaşamıştır ama MÖ V. yüzyılın çömleklerinde, müziğiyle yabani hayvanları veya barbarları büyülerken hep Yunan giysileri içinde çizilmiştir.[7] Ölüm onu Trakya'da bulmuştur. Aiskhylos'un kaybolmuş oyunu *Bassarides*'e göre, Orpheus her sabah Apollon'la özdeşleştirilen güneşe tapınmak için Pangaeus dağına çıkıyordu; bundan rahatsız olan Dionysos onun üzerine Bakkha'ları gönderdi, ozan parçalandı ve uzuvları dört bir yana dağıldı.[8] Hebros'a (Meriç) atılan başı suların üzerinde şarkı söyleyerek Lesbos'a (Midilli) kadar yüzdü. Büyük bir dinsel saygıyla sudan çıkarılan baş daha sonra kehanetlerde kullanıldı.

Yeri geldikçe, MÖ VI. ve V. yüzyıl edebiyatlarında Orpheus'a yapılan başka göndermeleri de hatırlatma fırsatı bulacağız. Şimdilik Orpheus'un büyüsel gücünün ve yaşamöyküsündeki en önemli olayların tuhaf bir biçimde şamancıl uygulamaları çağrıştırdığını belirtmekle yetinelim. Tıpkı şamanlar gibi, o da otacı ve müzisyendir, yabani hayvanları büyüler ve üzerlerinde egemenlik kurar; Eurydike'yi geri getirmek için Hades'e iner; başı kesilir, saklanır ve Yukagir şamanlarının XIX. yüzyıla kadar kullanılan kafatasları gibi, kâhin olarak kullanılır.[9] Bütün bu arkaik unsurlar MÖ IV.-V. yüzyılların Yunan maneviyatıyla çelişir; ama eski Yunan'daki öntarihini, yani Orpheus efsanesi içine katılmadan önceki olası mitsel dinsel işlevini bilmiyoruz. Ayrıca Orpheus, ayırt edici nitelikleri yine şamancıl ya da yarı-şamancıl türde esrime deneyimleri olan bir dizi mucizevi kişilikle de –Abaris, Aristaios vb.– ilişkiliydi.

Bütün bunlar, rivayetlerde nakledildiği ve Orpheusçu propagandanın da yinelediği gibi, efsanevi ozanı "Homeros'tan önceki döneme" yerleştirmeye yeter. Bu ar-

---

[4] *Alkestis*, 357 vd.

[5] Kaynaklar, W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, s. 29 vd. ve Ivan M. Linforth, *The Arts of Orpheus*'ta çözümlenmiştir.

[*] Karısının ölümüne dayanamayan Orpheus, yeraltı ülkesine giderek en içli şarkılarıyla Eurydike'nin salıverilmesi için yakarır. Şarkılardan etkilenen Hades bir şartla buna razı olur: peşinden gelecek olan karısına yeryüzüne dönünceye kadar dönüp bakmayacaktır. -yn

[6] "Aşkı için Alkestis gibi ölmeyi göze alamıyor, ama hayatta kalıp hileyle Hades'e girmeye çalışıyordu. Bu nedenle onlar (tanrılar) onu cezalandırdı ve kadınların elinde öldürdü." (Platon, *Şölen*, 179d)

[7] Krş. Guthrie, *Orpheus*, s. 40 vd., s. 66 ve Şekil 9; krş. Levha 6.

[8] O. Kern, *Orphicorum fragmenta*, no. 113, s. 33. Musa'lar dağılmış uzuvları topladı ve Olympos dağ kütlesindeki Leibethra'ya gömdüler.

[9] M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (2. baskı, 1968), s. 307-308.

kardeşleştirici mitolojinin belki de kısmen bazı inançların uyandırdığı bir hak iddiasının ürünü olup olmadığı çok da önemli değildir. (Gerçekten de mitolojinin gerisinde, Orpheus'u saygın "başlangıç" zamanlarına dayandırma ve böylelikle onun "Homeros'un atası" olduğunu, resmi dinin temsilcisi, hatta simgesinden daha yaşlı ve saygıdeğer olduğunu ilan etme isteği sezilmektedir.) Asıl önemlisi, Yunanların MÖ VI. yüzyılda erişebileceği en arkaik unsurların özenle seçilmesidir.[10] Onun Trakya'da kalışının, inançlarını yaymasının ve trajik ölümünün ısrarla hatırlatılması,[11] kişiliğinin "başlangıç dönemi"ne ilişkin yapısını destekliyordu. Yunan geleneğinde bulunan az sayıdaki yeraltı dünyasına iniş içinde en çok Orpheus'unkinin yaygınlaşması da anlamlıdır.[12] *Katabasis*, erginlenme ritüelleriyle uyumludur. Zaten bizim Ozan da "erginleme" ve *mysteria* kurucusu olarak ün yapmıştı. Euripides'e göre, "söylenemez *mysteria*'ların meşalelerini göstermişti."[13] *Aristogeiton'a Karşı*'nın yazarı,[14] herhalde Eleusis *mysteria*'larına gönderme yaparak, Orpheus'un bize "en kutsal erginlenme ritüellerini gösterdi"ğini açıklıyordu.

Son olarak Orpheus'un Dionysos ve Apollon'la ilişkileri de, onun "*mysteria* kurucusu" ününü doğrular, çünkü tapımı, erginlenmeleri ve "esrime"yi kapsayan başka Yunan tanrısı yoktur (tabii ki farklı, hatta karşıt esrimeler söz konusudur). Antikçağdan beri bu ilişkiler tartışmalara yol açmıştır. Dionysos annesi Semele'yi Hades'ten çekip çıkardığında, Diodoros[15] Orpheus'un Eurydike'nin peşinden yeraltına inişiyle benzerliğe dikkat çeker. Orpheus'un Bakkha'lar tarafından parçalanması da Dionysosçu türde bir ritüel, tanrının hayvan biçiminde *sparagmos*'u olarak yorumlanabilir (krş. § 124). Ama Orpheus esas olarak Apollon'un kusursuz bir müridi diye biliniyordu. Hatta bir efsaneye göre tanrının, *nympha* Kalliope'den olma oğluydu. Apollon'a gösterdiği sofuca bağlılık nedeniyle öldürülmüştü. Orpheus'un

---

[10] Trakya'nın "barbar" halklarının, hatta Karadeniz'in kuzeyinde göçebe bir halde dolanan İskitlerin daha iyi tanındığı bir dönemdir bu.

[11] Krş. Trakya'da Orpheus tapımının bulunduğu yerlerin saptanması için, R. Pettazzoni, *La Religion dans la Grèce antique*, s. 114, dipnot 16.

[12] *Katabasis eis Hadou* (Kern, *Orph. fr.* parça 293 vd. s. 304 vd). *Odysseia*'daki yeraltı ülkesine iniş de (*katabasis*) (XI, özellikle 566-631) büyük olasılıkla "Orpheusçu" bir aktarmayı yansıtmaktadır.

[13] *Rhesos*, 943.

[14] XXV, 1 = Kern. *Orph.* Frag. no. 23.

[15] IV. 25. 4.

çaldığı müzik aleti, Apollon'un liriydi.[16] Son olarak da Orpheus, bir "erginlenme ritüeli kurucusu" olarak, arınma törenlerine büyük önem veriyordu ve *katharsis* tam anlamıyla Apollon'a özgü bir teknikti.[17]

Akılda tutulması gereken birçok nokta var. 1) Adı ve mitine ilişkin bazı imalar ancak MÖ VI. yüzyıldan itibaren bulgulansa da, Orpheus arkaik türde bir dinsel kişiliktir. "Homeros'tan önce" yaşadığı, bu deyim ister zamandizinsel, ister coğrafi açıdan (yani, Homeros uygarlığına özgü tinsel değerlerin henüz ulaşmadığı "barbar" bir bölgede yaşaması) anlaşılsın, rahatlıkla düşünülebilir. 2) "Kökeni"ni ve tarihöncesini bilmesek de, Orpheus'un Homeros geleneğine veya Akdeniz mirasına ait olmadığına kuşku yoktur. Traklarla ilişkileri tam bir bilmecedir, çünkü bir yandan barbarların içinde bir Yunan gibi davranmakta, ama diğer yandan Helenler öncesi çağa ait büyüsel-dinsel güçlerden yararlanmaktadır (hayvanlar üzerinde egemenlik, şamancıl *katabasis*). Morfolojik açıdan yine bir *mysteria* kurucusu (bir *katabasis* aracılığıyla) ve Getlerin, "kendilerini ölümsüz sanan" Trakların uygarlaştırıcı kahramanı olan Zalmoksis'e yakındır (§ 179). 3) Orpheus tam bir erginlenme kurucusu olarak tanıtılmıştır. Onun "Homeros'un atası" olduğunun iddia edilmesinin nedeni, dinsel çağrısının önemini vurgulama isteğidir. Bu çağrı, Olympos dininden kökten ayrılmaktadır. Orpheus'un "kurduğu" varsayılan erginlenmenin özünü bilmiyoruz. Yalnızca hazırlık aşamaları biliniyor: vejetaryenlik, çilecilik, arınma, dinsel eğitim (*hieroi logoi*, kitaplar). Teolojik önkabulleri de biliniyor: ruhgöçü ve dolayısıyla ruhun ölümsüzlüğü.

Ruhun ölümden sonraki yazgısı, daha önce de gördüğümüz gibi (§ 97), Eleusis erginlenmelerinin amacını oluşturuyor, ama Dionysos ve Apollon tapımları da ruhun yazgısıyla ilgileniyordu. Bu nedenle MÖ VI. ve V. yüzyıllarda mitsel Orpheus figürünün, geleneksel erginlenmelerden esinlenmekle birlikte, daha elverişli bir erginleyici disiplin öneren bir *mysteria*'nın kurucusu olarak kabul edildiği inandırıcı gözükmektedir. Bu disiplin daha elverişlidir; çünkü ruhgöçünü ve ruhun ölümsüzlüğünü dikkate almaktadır.

Orpheus figürü en başından itibaren, Apollon ve Dionysos'un birleşik etkisi altındadır. "Orpheusçuluk" da aynı doğrultuda gelişecektir. Tek örnek de bu değil-

---

[16] Guthrie, *Alkestes*'in Apollon'u çevresinde vaşaklar ve aslanlar ve "lirin ezgisi eşliğinde dans eden" maralla birlikte betimleyen bir bölümünü (dize 578) hatırlatır; *The Greeks and Their Gods*, s. 315.

[17] Apollon, Orpheus'u Lesbos'ta dile getirdiği kehanetleri geri almak zorunda bırakır (Philostratos, *vita Apoll.*, 4, 14). Tanrının kıskançlığı mı söz konusudur, yoksa ilk kehanet tekniği "şamancıl" teknik ve Pythia tekniği arasında bir uyumsuzluk mu yaşanmıştır?

dır. Pylos kâhini Melampus "Apollon'un gözdesi" olmakla birlikte, aynı zamanda "Dionysos adını, ona kurban sunma törenlerini ve fallus için düzenlenen töreni Yunanistan'a sokan" kişiydi.[18] Zaten, daha önce de gördüğümüz gibi (§ 90), Apollon'un Hades'le belli bir ilişkisi vardı. Diğer yandan Olymposlular arasına kabul edilen Dionysos'la da sonunda barış yapmıştı. Uzlaşmaz çelişkili bu iki tanrının yakınlaşması anlamsız değildir. Belki de Yunan düşüncesi, iki tanrıyı böyle yan yana var ederek, Homeros çağının dinsel değerlerinin yıkılmasının yarattığı krizlere bir çözüm bulma umudunu ifade ediyordu?

181. Orpheusçu Teogoni ve Antropogoni: Ruhgöçü ve Ruhun Ölümsüzlüğü

MÖ VI. yüzyılda Bir ve Çok sorunu dinsel ve felsefi düşünceye egemendi. Çağın dinsel düşünürleri kendilerine şu soruyu yöneltiyordu: "Her bireyle onun kendisini akraba hissettiği tanrı arasındaki ilişki nedir? Tanrıda olduğu gibi insanda da örtülü olarak var olan potansiyel birliği nasıl kavrayabiliriz?"[19] Dionysos orjilerinde ilahi ile insani arasında belli bir birleşme gerçekleşiyordu, ama bu geçiciydi ve bilinç eşiğinin indirilmesi sayesinde sağlanıyordu. "Orpheusçular" hem Bakkhalardan çıkarılması zorunlu dersi kabul etti –yani insanın tanrısal olana katılması– hem de ondan şu mantıksal sonucu çıkardılar: *ruhun ölümsüzlüğü*, dolayısıyla *tanrısallığı*. Bu amaçla da orjinin yerine Apollon'un öğrettiği arınma tekniği *katharsis*'i geçirdiler.

Ozanımız, Orpheusçuluk adıyla bilinen hem "erginleyici," hem de "yaygın" bir hareketin simgesi ve koruyucusu oldu. Bu dinsel hareketi diğerlerinden farklılaştıran, öncelikle yazılı metinlere, "kitaplar"a verilen önemdir. Platon, Orpheus'a ve Musaios'a (Orpheus'un oğlu veya öğrencisi sayılıyordu) atfedilen ve arınmalara ölümden sonraki hayata ilişkin birçok kitaba kaynak olarak başvurmaktadır. Aynı zamanda "Orpheus"a ait olduğu söylenen ve teogoni niteliğindeki bazı altı hecelı dizeleri de sıralamaktadır. Euripides de Orpheusçu "yazılar"dan söz eder ve Orpheus'un tarihsel bir kişilik olduğuna inanmayan Aristoteles, "sözde Orpheus dizele-

[18] Herodotos, II. 49.

[19] Guthrie, *The Greeks and Their Gods*, s. 316 vd. Dini pek çekici bulmayan İyonlar şu felsefi soruyu soruyordu: "İçinde yaşadığımız dünyanın çoğul çeşitliliği ile her şeyi doğuran tek ve özgün töz arasındaki ilişki nedir?" Ayrıca bkz. aynı yazar, *A History of Greek Philosophy*, c. I, s. 132.

ri"ndeki ruh kuramlarının yabancısı değildir.[20] Platon'un bu metinlerden bazılarını bilmesi akla yakın görünmektedir (kitapçılardan satın alınabiliyorlardı).

İkinci önemli özellik, sözde "Orpheusçular"ın hatırı sayılır çeşitliliğiydi. Teogoni yazarlarının veya çilecilerin ve bilicilerin yanı sıra, daha ileride, klasik çağda Theophrastus'un *Orpheotelestes* ("Orpheusçu erginleyiciler") adını verdiği kişilere de rastlanıyordu. Bu arada Platon'un meşhur bir bölümünde betimlediği sıradan arındırmacı keramet sahiplerini ve kâhinleri de hiç saymıyoruz.[21] Dinler tarihinde oldukça sık rastlanan bir olaydır bu. Her çileci, gnostik ve soteriyolojik hareket, sayısız sözde-biçime ve kimi zaman çocukça erginlenme ritüellerine yol açar. Hindistan'da Upanişadlar zamanından beri mantar gibi çoğalan sahte çilecileri veya Yogacıların ve Tantracıların grotesk taklitçilerini anımsayalım. Özellikle ölüm sonrası kurtuluş sağlayan bir gizli bilginin vahyedilmiş ve erginleyici niteliği üzerinde çokça durulursa, taklitler de çoğalır. Örneğin masonluk ortaya çıktıktan sonra veya "Gulhaçlıların gizemi"yle ilintili olarak Batı Avrupa'da boy veren sayısız "erginlemeyi" ve "gizli cemiyeti" düşünün. Dolayısıyla keramet sahiplerinin ve Orpheotelestes'lerin etkisine kapılıp, Orpheusçu düşünce ve ritüellerin gerçekliğinden kuşkuya düşmek saflık olur. Bir yandan, en eski çağlardan itibaren benzer esrimeciler, kâhinler ve otacılar bulgulanmaktadır. Bunlar "halk dinleri"nin ayırt edici niteliklerinden birini oluşturur. Diğer yandan MÖ VI. yüzyıldan itibaren bu keramet sahiplerinin, kâhin ve arındırmacıların çoğunun Orpheus'u benimsemesi, daha üstün, etkili ve saygın görünen bazı selamete erdirici gizli bilgiler ve teknikler bulunduğunu, bunların taklit edilmeye, en azından mucizevi kişiliğin adından kaynaklanan ışıltının sahiplenilmeye çalışıldığını göstermektedir.

Platon'un bazı imaları Orpheusçu ölümsüzlük anlayışının çerçevesini sezmemizi sağlamaktadır. Ezeli bir suçun cezası olarak, ruh mezara (*sêma*) hapsedilir gibi be-

[20] Platon, *Devlet*, 364 e, *Crat.* 402b, *Phileb.*, 66c; Euripides, *Hipp.* 954; Aristoteles, *De an.* 410b 28. Suidas, Orpheus'a mal edilen eserlerin uzun bir listesini verir (Kern, *Orph. fr.*, no. 223); krş. I. Moulinier, *Orphée et l'Orphisme à l'époque classique*, s. 74 vd., eleştirel çözümleme.

[21] "...Zenginlerin kapılarında bekleyen, onları kendilerinin veya atalarının işlemiş olabileceği adaletsizlikleri bağışlama yetkisini, kurban törenleri ve büyüler yoluyla tanrılardan aldıklarına ikna eden dilenci kurban rahipleri, kâhinler...; yaptıkları ritüellerin doğruluğunu ispatlamak için ayın ve Musa'ların oğulları Musaios ve Orpheus tarafından yazılmış bir sürü kitap gösterirler. Bu kitapların otoritesine yaslanarak yalnızca şahısları değil, devletleri de yaşayanlar ve ölülerin günahlarının affedilmesinin ve arınmanın geçerli olduğuna inandırırlar... ve bu erginlenmeler –çünkü yaptıklarına bu ismi verirler– bizi ölüler diyarının azaplarından kurtarır" (*Devlet*, 364b-365a).

dene (sōma) hapsedilmiştir.[22] Dolayısıyla bedenlenmiş varoluş daha çok bir ölüme benzer ve ölüm de gerçek hayatın başlangıcını oluşturur. Ama bu "gerçek hayat" kendiliğinden elde edilmez, ruh günahlarına veya sevaplarına göre yargılanır ve belli bir süre sonra yeniden bedenlenir. Upanişadlar sonrası Hindistan'da olduğu gibi, nihai kurtuluşuna kadar ruhgöçüne mahkûm edilen ruhun yok edilemezliği inancı söz konusudur. "Orpheusçu bir hayatı" sürdüren Empedokles için de, ruh kutluların uzağında, "yabancı bir tensel giysinin" içinde, bedene tutsak olmuştu (fragman B 115 ve 126). Empedokles'e göre de ölümsüzlük ruhgöçüne yol açıyordu, zaten onun vejetaryenliğinin gerekçesi de buydu. (öldürülen hayvanda, yakın akrabalarımızdan birinin ruhu bulunabilirdi).

Ama vejetaryen uygulamaların daha karmaşık ve derin bir dinsel gerekçesi de vardı. Etle beslenmeyi reddeden Orpheusçular (ve Pythagorasçılar) resmi tapımda zorunlu olan kanlı kurbanlardan da uzak duruyordu. Gerçi böyle bir ret kentten kopma ve sonunda "dünyadan el etek çekme" kararını da yansıtıyordu, ama asıl beyan ettiği, Prometheus'un düzenlediği ilk kurban töreniyle (§ 86) kurulmuş bir sistem olan Yunan dinsel sisteminin toptan reddedilmesiydi. Et tüketimini insanlara ayırıp kemik sungusunu tanrılara yönelten Prometheus, Zeus'u öfkelendirmiş ayrıca "cennet" çağına, insanların tanrılarla ruh birliği içinde yaşadığı çağa son veren süreci başlatmıştı.[23] Vejetaryen uygulamalara geri dönüş hem ataların işlediği günahın kefaretini ödeme kararına, hem de ilk mutluluk çağına en azından kısmen yeniden kavuşma umuduna işaret ediyordu.

"Orpheusçu hayat" denen olgu[24] arınma, çilecilik ve birçok özgül kural içeriyordu; ama selamet özellikle bir "ergınlenme" yoluyla, yani kozmolojik ve teosofik nitelikte vahiylerle elde ediliyordu. Eski yazarların (Aiskhylos, Empedokles, Pindaros, Platon, Aristophanes vb) bazı tanıklıklarını ve imalarını, aynı zamanda daha geç tarihli bazı belgeleri yan yana getirerek, daha iyi bir isim bulunamadığı için "Orpheusçu öğreti" adı verilmiş olgunun ana hatlarının yeniden oluşturulabilmektedir. Bir teogoni, bunun uzantısı olan bir kozmogoni ve oldukça ayrıksı bir antro-

[22] *Kratylos*, 400c, krş. *Phaidon*, 62b. ruhun "zındanı" veya "hapısanesi" hakkında. Bu bölümler sonu gelmez tartışmalara yol açmıştır.

[23] Hesiodos, *İşler ve Günler*, 90 vd, 110 vd vejetaryenliğin mistik ve eskatolojik değerleri konusunda, bkz. Guthrie, *Orpheus*, s. 197 ve devamında alıntılanmış ve yorumlanmış metinler ve özellikle Sabbatucci'nin yorumu. *Saggio sul misticismo greco*, s. 69 vd. Ayrıca krş. Detienne, "La cuisine de Pythagore," s. 148 vd.

[24] *Yasalar*, VI. 782c

pogonıyle karşılaşılmaktadır Orpheusçu eskatolojinin asıl oluşturucu unsuru, hem Homeros'unkiyle, hem de Eleusis'inkiyle çelişen antropogoni mitidir

"Rapsodiler" denen teogoni anlatıları,[25] Hesiodos'un aktardığı soy zincirinin bazı ayrıntılarından başka bir şey içermez Zaman (Kronos) Aither'de ilk yumurtayı üretir, bu yumurtadan da ilk tanrı Eros –Phanes de denir– çıkar Diğer tanrıları ve dünyayı, temel üreme öğesi olan Eros yaratır Ama Zeus Phanes'i ve bütün yaratılışı yutar ve yeni bir dünya yaratır Bir tanrının Zeus tarafından yutulması mitsel izleği iyi bilinmektedir Hesiodos, Olymposlu tanrının Athena'nın mucizevi doğumundan önce eşi Metis'i yuttuğunu anlatır (§ 84) Ama Orpheusçu teogoni anlatısında bu eylemin anlamı daha farklıdır Evren hâkimi bir tanrıyı, yönettiği dünyanın *yaratıcısı* yapma çabası fark edilmektedir Ayrıca söz konusu olay, birlikten hareketle çoğul bir evren üretilmesine ilişkin felsefi spekülasyonu yansıtmaktadır [26] Mit birçok kez elden geçirilmiş olmasına karşın, hâlâ arkaik bir yapıdadır. Haklı olarak Mısır ve Fenike kozmogoni anlatılarıyla benzerliği vurgulanmıştır

Başka rivayetler, Uranos ve Gaia'yı yaratan Nyks (Gece)' veya Zaman'ı (Kronos) yaratan Okeanos'u temel öğe olarak kabul eder Kronos da Aither'i ve Kaos'u üretmiştir Kabul edilen bir diğer temel öğe, Çatışma'yı doğuran Bir'dir; Çatışma aracılığıyla Yer, Sular'dan ve Gök'ten ayrılmıştır Kısa süre önce Derveni papirüsü [27] Zeus çevresinde odaklanan yeni bir Orpheusçu teogoniyi ortaya çıkarmıştır Orpheus'a atfedilen bir dize, "Zeus, her şeyin başlangıcı, ortası ve sonudur" diyordu (sütun 13, 12) Orpheus, *Moira*'yı (yazgı) Zeus'un *düşüncesi* olarak ifade etti "İnsanlar 'Moira böyle dokudu' dediğinde, Zeus'un düşüncesinin olanı ve olacağı ve artık olmayacağı belirlediğini kastederler" (süt 15, 5-7) Nasıl ki Ge (Demeter), Ana, Rhea ve Hera aynı tanrıçanın farklı adları ise, Okeanos da Zeus'un hipostazından başka bir şey değildir (süt. 18, 7-11) Kozmogoninin hem cinsel, hem de tekçi bir yapısı vardır Zeus "havada" (veya "yukarıdan") sevişmiş ve dünyayı

---

[25] Damascius MÖ V yüzyılda hâlâ *Orpheus Rapsodileri* adında bir eser okuyordu Bunun bazı parçalarının daha eski tarihli olduğuna (MÖ VI yüzyıl) kuşku yoktur krş Guthrie, *Orpheus*, s 77 vd 137-142

[26] Guthrie, *The Greeks and Their Gods*, s 319

[27] 1962'de Selanik yakınındaki Derveni kentinde bulunmuş ve MÖ IV yüzyıla tarihlendirilmiştir Orpheusçu bir metnin yorumu söz konusudur Bu buluntu bu tür yazıların eskiliğini ve yüksek spekülatif niteliğini doğrulamaktadır

böyle yaratmıştır. Ama metin kimle seviştiğini belirtmez.[28] Yazar, dünyanın *logos*'unun Zeus'un *logos*'uyla aynı olduğunu açıklayarak, varoluşun birliğini savunur (süt. 15. 1-3). Buradan, "dünya"yı ifade eden ismin "Zeus" olduğu çıkarsanır.[29] Derveni papirüsünde korunmuş metin birçok açıdan önemlidir; bir yandan erken bir dönemde gerçek anlamda Orpheusçu gizli küçük cemiyetlerin varlığını doğrular, diğer yandan, belli bir Orpheusçu teolojinin tekçi, hatta "tektanrıcı" eğilimini yansıtır.

İnsanın Titanların küllerinden doğması miti ise geç dönemden (MS I.-II. yüzyıllar) birkaç yazar dışında hiçbir yerde açıkça bulgulanmamıştır.[30] Ama Dionysos Zagreus mitsel-ritüel senaryosuna ilişkin olarak göstermeye çalıştığımız gibi (§ 125) daha eski kaynaklarda da bu konuya göndermeler bulunur. Bazı bilginlerin kuşkuculuğuna karşın, Pindaros'un "antik bir yasın kefaretinin ödenmesi" ifadesinde ve *Yasalar*'ın "eski Titan doğasını gösterenler"e ilişkin bir bölümünde (701c) insanın Titan kökenli doğasına göndermeler görülebilir. Olympiodoros'un verdiği bir bilgiye göre, Platon'un öğrencisi Ksenokrates bir "zindan" olarak algılanan beden kavramını Dionysos ve Titanlarla birleştiriyordu.[31]

Bu birkaç anlamı belirsiz ima nasıl yorumlanırsa yorumlansın, Titanlar mitinin antikçağda "Orpheusçu" diye nitelendiğine kuşku yoktur. Bu mite göre, insan hem Titan doğasının hem de tanrısallığın parçasıydı, çünkü Titanların külleri çocuk Dionysos'un bedenini de içeriyordu. Bununla birlikte arınmalar (*katharmoi*) ve erginlenme ritüelleri (*teletai*) yoluyla ve "Orpheusçu yaşam tarzı"nı sürdürerek Titan unsuru temizleniyor ve bir *bakhos* olunuyordu; başka bir deyişle, tanrılık hali, Dionysosçu hal diğerinden ayrılıp özümseniyordu.

Bu anlayışın yeniliğini ve özgünlüğünü bir kez daha vurgulamaya gerek yok. Onun Mezopotamya'daki öncülünü hatırlatalım: Marduk'un insanı topraktan (yani İlk Canavar Tiamat'ın bedeninden) ve iblis başı Kingu'nun kanından yaratması (krş. § 21). Ama Orpheusçu antropogoni ne kadar karanlık ve trajik görünürse görünsün, aykırı bir biçimde bir umut unsuru da taşır. Bu unsura ne Mezopotamya *Weltanschauung*'unda ne de Homerosçu anlayışta rastlanır; çünkü insan, Titan kökenli olmasına karşın, kendine özgü oluş biçimiyle tanrısallığa katılır. Hatta her

[28] Bu tür kozmogoni Memfis teolojisini (§ 26), Pherekydes'in sistemini ve Prajâpati'nin tek başına gerçekleştirdiği yaratımı (§ 76) hatırlatır.

[29] Krş. Herakleitos, fragman B 1, B 32.

[30] Plutarkhos, *De esu carn.*, I, böl. 7 (Kern, *Or. Fr.*, no. 210); Dion Hrisostomos, XXX, 55. En eksiksiz versiyon İskenderiyeli Clemens'te bulunur: *Protrept.* II, 17, 2, 18, 2.

[31] Olympiodoros, *Phaed.*, 84, 22.

türlü din dışı varoluş biçiminde (cehalet, etoburluk vb) görülen "şeytani" unsurdan kurtulma yeteneğine de sahiptir Bir yandan Platoncu dualizme çok yakın bir dualizm (ruh-beden) fark edilmekte diğer yandan "Orpheusçu"nun benzerlerinden ve sonuçta ruhun kozmostan ayrılmasını sağlayan bir mitler, inançlar tavırlar ve erginlenmeler bütünü görülmektedir Bütün bunlar birçok Hint tekniğini ve soteriyolojiyi hatırlatmakta (§ 195) ve çeşitli gnostik sistemleri önceden haber vermektedir (§ 229 vd)

182. Yeni Eskatoloji— "Orpheusçu" eskatolojinin ana hatları ise Platon, Empedokles ve Pindaros'un bazı göndermelerinden hareketle yeniden oluşturulabilir Ruh, ölümden sonra, Hades'e yönelir *Phaidon* (108a) ve *Gorgias*'a (524a) göre, yol "tek ve basit değildir; birçok sapma ve birçok engel vardır " *Devlet* (614c-d), doğru insanın sağdaki yola girmesine izin verildiğini, oysa ki kötülerin sola doğru gönderildiğini belirtir Güney İtalya ve Girit mezarlarında bulunan ve en azından MÖ V yüzyıla ait altın levhalarda yazılı dizelerde de benzer bilgilere rastlanır "Selam sana, selam sağdaki yoldan kutsal çayırlara ve Persephone'nin ormanına doğru yolculuk edene " Metin kesin bilgiler içermektedir "Hades'in yurdunun solunda bir kaynak bulacaksın, bunun yanında beyaz bir servi yükselir bu kaynağa fazla yaklaşma Ama bir başka kaynağa daha rastlayacaksın Bellek (Mnemosyne) gölünden soğuk su fışkırır ve orada bekçiler nöbet tutar Onlara de ki 'Ben Yerin ve yıldızlı Göğün çocuğuyum, siz bunu biliyorsunuz, ama susuzluktan kavruldum ölüyorum. Çabuk bana Mnemosyne gölünden kaynayan soğuk sudan verin ' Ve bekçiler sana kendiliklerinden kutsal kaynağın suyundan verecek ve bundan sonra diğer kahramanlar arasında hüküm süreceksin "[32]

Er mitinde, Platon yeniden bedenlenecek bütün ruhların öteki dünyada yaşadıkları deneyimleri unutmak için Lethe kaynağından içmek zorunda olduklarını nakleder. Ama "Orpheusçular"ın ruhlarının yeniden bedenlenmeyeceğine inanılıyordu, bu nedenle onlar Lethe suyundan içmemeliydi "Ağır zahmetler ve acılar döngüsünden sıçrayıp çıktım ve çevik adımlarla özlediğim taca doğru atıldım Hades'in kraliçesi olan soylu kadının memesinin altına sığındım " Ve tanrıça yanıt

[32] Petelia ve Eleuthernae levhaları Krş. Guthrie, *Orpheus*, s 171 vd ve Zuntz'un yeni yorumu *Persephone*, s 364 vd

verir: "Ey talihli, mutlu kişi! Sen bir insandın, şimdi tanrı oldun" (çev. A. Boulanger).[33]

"Ağır zahmetler döngüsü" belli sayıda yeniden bedenlenişi içerir. Ölümden sonra ruh yargılanır, geçici olarak bir azap veya mutluluk yerine gönderilir. 1000 yıl sonra da yeniden dünyaya döner. Sıradan bir ölümlü kurtulana kadar bu döngüyü on kez yaşamak zorundadır. "Orpheusçular," suçluların çektiği işkenceleri, "lanetlilerin mahkûm olduğu sonsuz azaplar"ı bol bol betimlemiştir.[34] Hatta Kern, cehennemi ilk yaratanın Orpheusçuluk olduğunu ileri sürmüştür.[35] Nitekim Ozan'ın (Orpheus) Eurydike'nin peşinden *katabasis*'i gerçekleştirmesi, yeraltı dünyası hakkında yapılan her türlü betimlemenin dayandığı temeli oluşturuyordu. Yeniden Orpheus mitinin egemen özelliği olan "şamancıl" unsurla karşı karşıyayız. Bütün Orta ve Kuzey Asya'da yeraltı dünyasına yaptıkları esrik inişleri sonsuz ayrıntıyla anlatarak geniş ve görkemli bir yeraltı coğrafyasını geliştirip yaygınlaştıranların şamanlar olduğu bilinmektedir.[36]

Birçok ölüm mitolojisi ve coğrafyasında, gerek altın levhalarda taslağı çizilen manzara ve güzergâhın –kaynak ve servi, sağdaki yol– gerekse "ölünün susuzluğu"nun koşutlarına rastlanmaktadır. Bazı doğu etkileri bulunabileceği de unutul-

---

[33] Metnin başlangıcı anlamlıdır. Erginlenmiş kişi, yeraltı dünyasının tanrılarına seslenir: "Ey ölüler diyarının saf kraliçesi, Eukles, Euboleus ve siz diğer ölümsüz tanrılar, ben bir arınmışlar topluluğundan geliyorum. Sizin mutlu ırkınızdan olmakla övünüyorum. Ama kader beni ve diğer ölümsüz tanrıları vurdu..." (bununla birlikte, bkz. Zuntz'un farklı okuması, *Persephone*, s. 318). Bir başka tablet de önemli ayrıntıları ortaya çıkarır: "Haksız eylemlerimin hak ettiği cezayı çektim. Şimdi göz kamaştırıcı Persephone'nin huzuruna, iyi niyetini gösterip beni azizlerin yurduna göndermesi için yalvararak geliyorum." Tanrıça onu merhametle karşılar: "Daha önce hiç çekmediğin acıları çektin, selam olsun sana... Selam, selam, selam olsun sana. Kutsal çayırlara ve Persephone'nin ormanına giden sağdaki yoldan ilerle" (çev. A. Boulanger, *a.g.y.*, s. 40).

[34] "Bir çirkef çukurunun içine gömülecek, ahlaki kirlenmelerine denk bir cezaya çarptırıldıklarını göreceklerdir (*Devlet*, 363d, *Phaidon*, 69c); çamurun içinde yuvarlanmayı seven domuz yavrularına benzeyecek (krş. Plotinus, I. 6, 6) veya delik bir fıçıyı doldurmak ya da bir kalburla su taşımak için sonu gelmez boş çabalarla tükeneceklerdir (*Gorgias*, 493b; *Devlet*, 363e). Platon'a göre, bu, kendilerini asla doymayan tutkulara esir eden aklını yitirmiş insanların imgesidir veya belki de aslında arınma yıkanmalarından geçmedikleri için Hades'te arıtıcı yıkanma suyunu sürekli ama boşuna bir çabayla taşımak zorunda kalanlara verilmiş cezadır" (F. Cumont, *Lux perpetua*, s. 245).

[35] Pauly-Wissowa, *Realencyklopädie*, "Mysterien" maddesi, sütun 1287. Cumont, Plutarkhos'un mitleri ve Aziz Petrus'un Vahiy'nden geçerek Dante'ye kadar ulaşan bütün bu "sanrısal edebiyat"ın kökenini Orpheusçuluk içinde aramak eğilimindedir, *a.g.y.*, s. 246.

[36] Krş. Eliade, *Le Chamanisme*, s. 395 vd.

mamalıdır. Ama daha büyük olasılıkla hatırlanamayacak kadar eski zamanlara dayanan ve esrimeler, görüler ve kendinden geçmeler, düşlerde yaşanan maceralar ve hayali yolculuklarla ilgili binlerce yıllık spekülasyonların sonucu olan, ortak bir miras söz konusudur. Çeşitli gelenekler içinde bu mirasın farklı yönlerinin öne çıktığına kuşku yoktur. Bir pınarın veya bir çeşmenin yanındaki ağaç, örnek "cennet" imgesidir; Mezopotamya'da bunun karşılığı Tanrı'nın temsilcisi Bahçıvan-Kral tarafından beklenen bir bahçedeki kutsal ağaç ve kaynaktır (§ 22). Öyleyse bulunan madeni yaprakların dinsel önemi, Homeros anlatısında bulgulanandan farklı bir ölüm sonrası ruhsal varoluş anlayışını yansıtmalarından kaynaklanmaktadır. Bunlar arkaik Akdeniz ve Doğu inanç ve mitolojileri olabilir. Belki de bunlar o zamana dek "halk" çevrelerinde ve merkezden uzak yerlerde korunmuş, bir süredir de Orpheusçular, Pythagorasçılar ve zihni ölüm sonrası hayata ilişkin bilmeceyle meşgul herkes arasında belli bir itibar görmeye başlamıştı.

Bununla birlikte "ruhun susuzluğu"na getirilen yeni yorum daha ilginçtir. Birçok kültürde ölülerin susuzluğunu gidermek üzere yapılan cenaze töreni saçıları bulgulanmıştır.[37] "Hayat Suyu"nun kahramanın dirilişini sağladığı inancına mitler ve folklor içinde de yaygın olarak rastlanır. Yunanlara göre, ölüm unutmakla özdeşleşmiştir: ölüler belleğini yitirmiş olanlardır. Yalnızca Tiresias veya Amphiaraos gibi bazı ayrıcalıklılar öldükten sonra da belleklerini korur. Hermes, oğlu Ethalides'i ölümsüz kılmak için ona "bozulmaz bir bellek" verir.[38] Ama ruhgöçü öğretisi şekillenince, Bellek ve Unutma mitolojisi değişir. Lethe'nin işlevi altüst olur. Artık suları, yeryüzü varoluşunu unutturmak üzere, bedenden ayrılan ruhu karşılamaz. Tam tersine Lethe, yeniden bedenlenmek üzere yeryüzüne dönen ruhtaki göksel anıları siler. "Unutma" artık ölümü değil, hayata dönüşü simgelemektedir. Lethe pınarından içmek tedbirsizliğini gösteren ruh (Platon'un sözleriyle, "unutma ve kötülük yudumu," *Phaedrus*, 248c) yeniden bedenlenir ve yeniden oluş döngüsü içine fırlatılır. Ruhgöçü öğretisini paylaşan Pythagoras, Empedokles ve diğer yazarlar, önceki varoluşlarını anımsadıklarını iddia ediyorlardı; başka bir deyişle, öteki dünyada belleklerini korumayı başarmışlardı.[39]

---

[37] Bkz. Eliade, "Locum refrigerii ..."

[38] "Akheron'dan geçtiğinde bile ruhunda unutkanlık belirmedi; ve kimi zaman gölgeler, kimi zaman gün ışığı diyarında otursa bile, gördüklerinin anısını hep korur", Rodoslu Apollonios, *Argonautika*, I, 463.

[39] Krş. Eliade, *Aspects du mythe*, s. 150 vd. Pythagorasçı cemiyetlerde bellek alıştırması ve eğitimi önemli bir rol oynuyordu (Diodoros, X, 5; Iamblikhos, *Vita Pyth.*, 78 vd). İlk tanıklıkları MÖ VI. yüzyılın bazı mucizevi Yunan kişilikleriyle ilişkilendirilen "unutma" ve yeniden

Altın levhalar üzerine yazılı fragmanlar, bir dinsel kurallar metninin, Mısır veya Tibet "ölüler kitabı"na benzetilebilecek bir tür öteki dünya rehberinin fragmanları gibidir. Bazı bilginler onların Pythagorasçı kökenli olduğunu ileri sürerek, "Orpheusçu" niteliklerine itiraz etmişlerdir. Hatta "Orpheusçu" diye bilinen düşünce ve ritüellerin çoğunun aslında Pythagorasçı bir yaratımı veya onun elden geçirilmiş hallerini temsil ettiği bile savunulmuştur. Sorun, birkaç sayfada aydınlatılamayacak kadar karmaşıktır. Yine de Pythagoras ve Pythagorasçıların olası katkısı ne denli önemli olursa olsun, bunun bizim "Orpheusçu" görüngüye yönelik kavrayışımızı değiştirmediğini belirtelim. Orpheus ve Pythagoras efsaneleri arasında açık benzerlikler bulunduğuna kuşku yoktur, sahip oldukları ünler arasındaki koşutluk da tartışılmaz. Tarihsel bir kişilik ve özellikle de tam bir "tanrısal adam" örneği olan Pythagoras, tıpkı mucizevi "erginlenme kurucusu" gibi, görkemli bir arkaik unsurlar sentezinin (bazıları da "şamancıl" niteliktedir) yanı sıra, züht ve tefekkür tekniklerine gözü pek bir biçimde yeni değerler yüklenmesiyle ayırt edilmektedir. Nitekim Pythagoras efsaneleri onun tanrılarla ve ruhlarla ilişkilerine, hayvanlar üzerindeki egemenliğine, birçok yerde aynı anda görülmesine göndermeler yapar. Burkert, Pythagoras'ın meşhur "altın uyluğu"nu, şamancıl türde bir erginlenmeyle karşılaştırarak açıklar. (Gerçekten de Sibirya şamanlarının erginlenme ritüelleri sırasında organlarının yenilendiğine ve kimi zaman kemiklerinin demirle eklemlendiğine inanılır.) Son olarak Pythagoras'ın *katabasis*'i de şamancıl bir öğedir. Rodoslu Hieronymos, Pythagoras'ın Hades'e indiğini ve orada tanrılar için söyledikleri bütün kötü sözlerin kefaretini ödeyen Homeros ile Hesiodos'un ruhlarını gördüğünü anlatır.[40] Zaten bu tür "şamancıl" özellikler yalnızca Orpheus ve Pythagoras efsanelerine özgü değildir. Hyperboreoi'li Apollon rahibi Abaris bir okun üzerine binip uçuyordu (§ 91); Prokonnesoslu Aristeas, ölümle karıştırılabilen esrimesi, aynı anda iki yerde birden görülebilmesi ve karga donuna girebilmesiyle ünlüydü, bazı eski yazarlar tarafından Pythagoras'ın daha önceki bir beden-

hatırlama izleği, Hint tefekkür tekniklerinde ve spekülasyonlarında önemli bir rol oynamıştır; Gnostisizm de bu izleği yeniden kullanacaktır (§ 130).

[40] Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, s. 117. Pythagoras'a ilişkin mucize efsaneleri, kaynakları ve yakın tarihli kaynakça için, Walter Burkert, *Weisheit und Wissenschaft*, s. 118 vd., 133 vd., 163 vd. (= *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, s. 120 vd., 141 vd., 166 vd.). Yine de bu efsaneler içinde, şamancıl türde esrime yolculuklarına yapılan göndermeler eksiktir.

lenış olarak kabul edilen Klazomenesli Hermotimus uzun bir süre için bedenini terk edebiliyordu.[41]

Efsanevi yaşamöykülerinin arasındaki benzerliklere "Orpheusçular"ın ve Pythagorasçıların öğreti ve uygulamaları arasındaki benzerlikler de eklenmektedir. Ölümsüzlük ve ruhgöçü inancı, ruhun Hades'te cezalandırılması ve en sonunda gökyüzüne geri dönmesi, vejetaryenlik, arınmalara verilen önem, çilecilik. Ama bütün bu benzer ve aynı noktalar, "Orpheusçuluğun" özerk bir hareket olarak var olmadığını kanıtlamaz. Belli sayıda "Orpheusçu" yazı Pythagorasçıların eseri olabilir, ama "Orpheusçu" eskatoloji mitlerinin, inanç ve ritüellerin Pythagoras ve tilmizleri tarafından icat edildiğini düşünmek saflık olur. İki dinsel hareket koşut bir biçimde, aynı *Zeitgeist*'ın ifadeler olarak gelişmiştir. Şu farkla ki, Pythagorasçı mezhep, kurucusunun yönetimi altında kapalı, batıni türde bir cemiyet olarak örgütlenmekle kalmamış, Pythagorasçılar "eksiksiz bir eğitim" sistemi de geliştirmiştir.[42] Üstelik etkin siyaseti de küçük görmeyen Pythagorasçılar, Güney İtalya'nın birçok kentinde iktidarı bir süre ellerinde tutmuştur.

Ama Pythagoras'ın asıl başarısı, her şeyi kapsayıcı yapıda "bütüncül bir bilim"in temellerini atmasıdır. Bu yapı içinde, bilimsel bilgi bir dizi ahlaki, metafizik ve dinsel ilkeyle bütünleştirilmişti ve bunlara çeşitli "beden teknikleri" eşlik ediyordu. Özetle bilginin hem gnoseolojik, hem varoluşsal, hem de kurtarıcı bir işlevi vardı. Platon'un düşüncesinde, İtalyan Rönesansının hümanistlerinde, Paracelsus'ta veya XVI. yüzyılın simyacılarında görülebilen, geleneksel türde bir "bütüncül bilim" söz konusuydu.[43] Özellikle Hint ve Çin tıbbı ile simyasında görülen şekliyle bir "bütüncül bilim"di bu.

Bazı yazarlar Orpheusçu hareketi bir tür "kilise" veya Pythagorasçılarınkine benzetilebilecek bir mezhep olarak görme eğilimindedir. Oysa Orpheusçuluğun bir "kilise" veya *mysteria*'lı dinleri andıran gizli bir örgüt oluşturduğu pek inandırıcı

---

[41] Bkz. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, s. 45, dipnot 44-45. Krş. a.g.y., s. 45-46: başka benzer örnekler.

[42] Çilecilik ve ahlak kurallarını müzik, matematik ve gökbilim eğitimi tamamlar. Ancak bu disiplinlerin son hedefinin gizemci nitelikte olduğu bilinmektedir. Gerçekten de "her şey sayı" ve "her şey karşıtların bir uyumu" ise, yaşayan her şey (kozmos da dahil, çünkü o da "soluk almaktadır") birbiriyle hısımdır.

[43] Aristoteles'ten sonra bu tür "bütüncül bilim"in saygınlığını yitirmesi ve bilimsel araştırmanın Avrupa'da ilk parlak sonuçlarını XVI ve XVII. yüzyıllarda verecek bir yöntembilime yönelmesi, bütüncül girişimin yetersizliğini asla göstermez. Yalnızca yeni bir bakış açısı ve farklı bir *telos* söz konusudur. Simya kimyanın tohumu değil, başka bir anlamlar sistemiyle uyumlu ve kimyadan başka hedefleri olan bir disiplindi.

gelmemektedir Ayırt edici nitelikleri –bir halk hareketi olması, ama seçkinleri de yanına çekmesi, "erginlenme ritüelleri" içermesi ve "kitaplar"a sahip olması– onu daha çok Hint Tantracılığına ve yeni-Taoculuğa yaklaştırmaktadır Bu dinsel hareketler de "kilise" oluşturmaz, ama koşut gelenekleri temsil eden, kimisi efsaneleşmiş bir dizi ustat sayesinde ün kazanmış "okullar" içerirler ve çok geniş bir külliyata sahiptirler[44]

Diğer yandan "Orpheusçular," arkaik dönemde Kabirler, Telkinler Kuretalar, Korybantlar Daktyller gibi adlarla farklı işlevleri yerine getiren erginleyici grupların ardılları gibi görünmektedir Bu grupların üyeleri bazı "meslek sırları"nı kıskançlıkla koruırdu (bunlar, metalurjist ve demirci otacı, kâhin, erginleyici vb mesleklerdendi) 'Orpheusçuluk"taki tek farklılık, madde üzerindeki egemenliği sürdüren farklı tekniklerle ilişkili "meslek sırları"nın yerini, ruhun ölümden sonraki yazgısına ilişkin "sırlar"ın almasıydı

Orpheusçuluğun saygınlığı Med savaşlarından sonra genlese de, ana düşünceleri –dualizm, insanın ölümsüzlüğü, dolayısıyla tanrısallığı, eskatoloji– özellikle Platon'un getirdiği yorumla Yunan düşün hayatını meşgul etmeyi sürdürdü Akım "halk" içinde de yaşadı ("orpheotelestes") Daha sonra, Helenistik çağda, *mysteria*'lı dinlerde bazı Orpheusçu anlayışların etkisi tanımlanabilmektedir Hıristiyanlık devrinin ilk yüzyıllarında ise, özellikle yeni Platoncular ve yeni-Pythagorasçılar sayesinde, Orpheusçuluk yeniden moda haline gelecektir 'Orpheusçu' deneyimin çapını asıl ortaya çıkaran da, bu gelişme ve yenilenme, birçok dinsel bağdaştırmacılığa yaratıcı biçimde müdahale etme yeteneğidir

Orpheus figürü ise, "Orpheusçuluk"tan bağımsız olarak, Yahudi ve Hıristiyan teologlar Rönesans'ın Hermesçileri ve filozofları, Poliziano'dan Pope'a, Novalis'ten Rilke ve Pierre Emmanuel'e kadar uzanan şairler tarafından sürekli yeniden yorumlanmıştır Orpheus, Hıristiyan veya aydınlanmacı romantik veya modern Avrupa'nın unutmak istemediği az sayıdaki Yunan mitolojik figüründen biridir (bkz c III)

183 Platon, Pythagoras ve Orpheusçuluk— A N Whitehead'ın meşhur formülüne göre, Batı felsefesinin tarihi sonuçta Platon felsefesine düşülmüş bir dizi dipnottan ibarettir Platon, dinsel düşünceler tarihinde de aynı oranda önemli bir yer tutar Geç antikçağ, özellikle IV yüzyıldan itibaren Hıristiyan teolojisi, İsma-

[44] Tıpkı Tantracılıkta olduğu gibi, daha geç tarihli bazı Orpheusçu metinler eski bir öğretinin açıklamaları olarak sunulmuştur üstelik bu, en azından bazı örneklerde, doğru olabilir

ılıye batınılığı, İtalyan Rönesansı farklı farklı biçimlerde de olsa Platoncu dinsel görüşten etkilenmiştir. Platon'un ilk ve en kalıcı vasfının dinsel değil siyasi nitelikte olması ise bu olguyu daha da anlamlı kılmaktadır. Gerçekten de Platon adalet ve uyum yasalarına göre örgütlenmiş ideal siteyi kurma özlemini taşıyordu; bu sitenin her sakini belirli ve özgül bir işlevi yerine getirmeliydi. Atina ve diğer Yunan kentleri bir süredir toplumsal yapının doğrudan temellerini tehdit eden bir dizi siyasi, dinsel ve ahlaki krizin pençesindeydi. Sokrates parçalanmanın başlıca kaynağı olarak sofistlerin rölativizmini ve genelleşmiş kuşkuculuğu göstermişti. Mutlak ve değişmez bir ilkenin varlığını reddeden sofistler, nesnel bilgi olasılığına örtülü biçimde karşı çıkıyordu. Sokrates onların mantığının saçmalığını gün ışığına çıkarmak için, kendini bilmeye ve ruhsal yetenekler disiplinine varan bir yöntem olan *maieutike* üzerinde yoğunlaşmıştı. Doğa dünyaya yönelik araştırmalar onu ilgilendirmiyordu. Ama Platon hocasının öğretisini tamamlamaya çalıştı ve bilginin geçerliliğini bilimsel olarak temellendirebilmek için, matematik öğrenimi aldı. Pythagorasçı evrensel birlik, kozmosun değişmeyen düzeni ve hem gezegenlerin hareketini, hem de müzikal skalayı düzenleyen armoni anlayışı onu büyüledi.[45] Platon, yeryüzü gerçekliklerinin ilk ve değişmez arketipleri olan idealar kuramını geliştirirken, hem sofistlere hem de kuşkuculara yanıt veriyordu. Nesnel bilgi –önceden mevcut ve ezeli ve ebedi modellere dayandığına göre– mümkündü.

Konumuz açısından, Platon'un kimi zaman yaşadığımız dünyanın modeli olarak idealar dünyasından –dünyamızdaki maddi nesneler ellerinden geldiğince ideaları taklit etmektedir– söz etmesi, kimi zaman ise duyusal gerçeklikler dünyasının idealar dünyasının "parçası olduğunu" açıklaması önemli değildir.[46] Ama bu ezeli ve ebedi modeller evreni postulatı bir kez gereğince ortaya konduktan sonra, insanların ideaları bilmeyi ne zaman ve nasıl başardıklarını açıklamak gerekiyordu. Platon bu sorunu çözümlemek için ruhun yazgısına ilişkin bazı "Orpheusçu" ve Pythagorasçı öğretileri sahiplendi. Gerçi daha önce Sokrates de tek bilgi kaynağı olan ruhun paha biçilmez değeri üzerinde durmuştu. Sokrates, ruhun "dumana benzediği" konusunda Homeros tarafından da onaylanmış geleneksel kanıya karşı çıkarak, "ruhu tedavi etme"nin gerekliliğini vurgulamıştı. Platon çok daha ileri gider. Ona göre en değerli şey –hayat değil– ruhtur, çünkü ideal ve ezeli ve ebedi

[45] Aristoteles kurnazca Platon ile Pythagoras arasındaki tek farkın terminoloji düzeyinde olduğunu yazar (*Metafizik* 987 b, 10 vd). Ama Burkert'in de haklı olarak belirttiği gibi (*Lore and Science*, s. 44), Pythagoras'a göre şeyler sayılardır.

[46] Krş. Guthrie, *The Greeks and Their Gods*, s. 345 (= *Les Grecs et leurs Dieux*, s. 377); aynı yazar, *A History of Greek Philosophy*, c. IV, s. 329 vd.

dünyaya aittir. Demek ki Platon "Orpheusçu"-Pythagorasçı gelenekten, ruhgöçü ve yeniden hatırlama (*anamnesis*) öğretisini, kendi sistemine uygun bir hale getirerek almıştır.

Platon'a göre bilmek, sonuçta, kendini yeniden hatırlamak anlamına gelir.[47] Ruh, yeryüzündeki iki varoluşu arasında, idealarıi seyreder. Saf ve mükemmel bilgiyi paylaşır. Ama ruh yeniden bedenlendiğinde Lethe pınarından su içer ve ideaların doğrudan seyri yoluyla elde edilen bilgiyi unutur. Ama bu bilgi bedenlenmiş insanda gizli olarak bulunmaktadır ve felsefi çalışma sayesinde güncelleştirilebilir. Fiziksel nesneler ruhun kendi içine kapanmasına ve bir tür "geri dönüş" yoluyla dünya dışındaki varoluşunda sahip olduğu ilk bilgiyi yeniden bulup edinmesine yardımcı olur. Dolayısıyla ölüm, ruhun bedenlenmesi yoluyla dönemsel olarak yitirilen ilk ve mükemmel hale geri dönüştür.[48]

Felsefe, ruha bir kez bedenden kurtulduktan sonra nasıl sürekli olarak idealar dünyasında kalabileceğini, yani yeni bir bedenlenmeden nasıl kaçınabileceğini öğrettiği ölçüde, bir "ölüm hazırlığı"dır. Sonuç olarak, geçerli bilgi ve Yunan kentlerini yıkılmaktan kurtarabilecek tek siyaset, postulat olarak ideal ve ebedi bir evren ve ruhgöçünü getiren bir felsefeye dayanıyordu.[49]

Eskatolojik spekülasyonlar çok modaydı. Gerçi ruhun ölümsüzlüğü, ruhgöçü ve ruhların beden değiştirmesi öğretileri bir yenilik değildi. Ruhun ölümsüzlüğünü ve yeryüzünde bedenlenmek üzere sürekli geri döndüğünü ilk öne süren, MÖ VI. yüzyılda Syra'lı Pherekydes olmuştu.[50] Bu inancın olası kaynağını saptamak kolay değildir. Pherekydes'in zamanında bu inanç yalnızca Hindistan'da açıkça dile getirilmişti. Mısırlılar ruhu ölümsüz kabul ediyor ve çeşitli hayvan suretlerine girebileceğine inanıyordu, ama onlarda genel bir ruhgöçü kuramının hiçbir izine rastlan-

---

[47] Krş. özellikle *Menon*, 81, c, d.

[48] Eliade, *Aspects du mythe*, s. 153-154. Bkz. aynı eser, s. 154 vd., Platoncu idealar kuramı ve *anamnesis* ile arkaik toplum insanının davranış benzerlikleri konusunda bazı gözlemler (ayrıca krş. *Le Mythe de l'Eternel retour*, s. 48 vd.).

[49] Hintli metafizikçilerin büyük bir gayretle ruhgöçü (*samsara*) öğretisini geliştirdikleri, ama bunu ne bilgi kuramıyla ne de siyasetle ilişkilendirdikleri hatırlatılabilir (§ 80).

[50] Cicero, *Tuscul.*, I, 38 (= Diels A 5). Diğer referanslar için bkz. M. L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, s. 25, dipnot 1-2. Bir diğer rivayete göre, Pherekydes "Fenikelilerin gizli kitapları"nı kullanmıştı, ama Pherekydes'in düşüncesi üzerinde hatırı sayılır doğu etkileri bulunduğu anlaşılmakla birlikte (West, s. 34 vd.) bu iddia herhangi bir belgeye dayanmayan bir klişedir (West, *a.g.y.*, s. 3).

maz. Getler de "kendini ölümsüz kılma"nın olabilirliğine inanıyor, ama beden değiştirmeyi bilmiyorlardı.[51]

Her ne olursa olsun, Pherekydes'in eskatolojisi Yunan dünyasında bir yankı uyandırmamıştır. Ruhgöçü ve beden değiştirme öğretisini "Orpheusçuluk" ve özellikle de Pythagoras, onun öğrencileri ve çağdaşı Empedokles hem yaygınlaştırmış, hem de sistemleştirmiştir. Ama Leukippos ve Demokritos'un kozmolojik spekülasyonları, son gökbilimsel keşifler ve özellikle de Pythagoras'ın öğretisi, ruhun ölümden sonra yaşaması anlayışını ve dolayısıyla öteki dünya yapılarını kökten değiştirmişti. Artık yeryüzünün bir küre olduğu bilindiğine göre, ne Homeros'un yeraltındaki Hades'i, ne de dünyanın en batı ucunda olduğu varsayılan "Kutlular Adası," mitolojik bir yeryüzü coğrafyası içinde kendine yer bulabilirdi. Pythagorasçı bir özdeyiş, "Kutlular Adası"nın "güneş ve ay" olduğunu açıklıyordu.[52] Yeni bir eskatoloji ve yeni bir ölüm coğrafyası kendilerini yavaş yavaş kabul ettirdi. Artık öteki dünyanın adresi olarak yıldızlar dünyası gösteriliyordu, göksel kökenli olduğu açıklanan ruh (Leukippos ve Demokritos'a göre güneş ve ay gibi "ateştendi") sonunda göklere geri dönecekti.

Platon bu eskatolojiye belirleyici bir katkı yaptı. "Orpheusçu"-Pythagorasçı gelenekten beslenerek ve bazı Doğu kaynaklarını da kullanarak, ama bütün bu unsurları kişisel bir görüş içinde bütünleştirerek, yeni ve daha tutarlı bir "ruh mitolojisi" geliştirdi. Homeros ve Hesiodos'a dayalı "klasik" mitolojiyi önemsemedi. Uzun bir erozyon süreci sonucunda Homeros mitleri ve tanrıları başlangıçtaki anlamlarını yitirmişti.[53] Zaten "ruh mitolojisi" Homeros geleneğinde kendine hiçbir destek bulamazdı. Diğer yandan Platon gençlik dönemi diyaloglarında *mitos*'u, *logos*'un karşıtı olarak koymuştu; en iyi durumda, mit kurmaca ile gerçeğin bir karışımıydı. Bununla birlikte Platon başyapıtı *Şölen*'de iki mitsel motif, kozmogoniyle ilgili Eros ve özellikle de küre biçimli, çift cinsiyetli bir varlık olarak tasarımlanan ilk insan üzerinde uzun uzun durmaktan geri kalmaz.[54] Ama bunlar ar-

---

[51] Herodotos, IV, 93 vd. Krş. § 179.

[52] Oysa ki Pythagoras'ın *katabasis*'ini betimleyen bir başka rivayet, bir yeraltı Hades'ine inanıldığını gösteriyordu.

[53] Daha önce Ksenophon (doğumu MÖ 565'e doğru) Homeros panteonuna, özellikle de tanrıların insanbiçimli oluşuna açıkça saldırmakta duraksamamıştı. Ksenophon, "bütün tanrıların ve insanların üzerinde tek bir tanrı"yı savundu; "onun ne biçiminin ne de düşüncesinin ölümlülerinkiyle hiçbir ortak yanı yoktur" (fragman B, 23). Pindaros kadar dindar bir yazar bile, "inanılmaz" mitleri reddeder (*I. Olympia*, 28 vd).

[54] *Şölen* 189e ve 193d.

kaik yapıda mitlerdir. İlk insanın erdişiliği birçok eski gelenekte bulgulanmıştır (örneğin Hint-Avrupalılarda).[55] Erdişi mitinin mesajı ortadadır: İnsan, mükemmelliği hiç çatlağı bulunmayan bir birlik olarak algılanmaktadır. Bununla birlikte Platon ona yeni bir anlam ekler: İnsan biçimlinin küresel biçimi ve hareketlerinin gök cisimlerine benzerliği, zaten bu ilk varlık da gökten inmiştir.

Asıl açıklanması gereken insanın göksel kökeniydi, çünkü "ruh mitolojisi"ni kuran özellik buydu. *Gorgias*'ta (493) ilk kez eskatolojik bir mite rastlanır, beden ruhun mezarıdır. Sokrates bu eskatolojiyi Euripides'e ve "Orpheusçu"-Pythagorasçı anlatılara dayanarak savunur. Burada ruhgöçü yalnızca ima edilmektedir, ama Platoncu eskatoloji için başat öneme sahip bu izlek, yukarıda gördüğümüz gibi, *Menon*'da çözümlenmiştir (81a-e). *Phaidon*'da (107e) ruhun uzun bir süre sonra yeryüzüne geri döndüğü belirtilmiştir. *Devlet* arkaik "makrokozmos-mikrokozmos" simgeselliğini yeniden ele alır ve onu tamamen Platonculuğa özgü bir yönde, ruh, devlet ve kozmos arasındaki benzeşmeyi göstererek geliştirir. Ama Platon'un güçlü mitolojik yaratıcılığının asıl kanıtı, mağara izleğidir.[56]

Phaidros'ta eskatolojik görüş doruk noktasına ulaşır. Ruhun yazgısı ilk kez bu eserde göklerin hareketleriyle uyumlu hale sokulmuştur (246b vd). Kozmosun birinci temel öğesinin ruhun birinci öğesiyle aynı olduğu açıklanmıştır. Aynı diyalogda iki egzotik simgeselliğin kullanılması anlamlıdır: Arabasını süren bir arabacıya benzetilen ruh hakkındaki mitsel imge ve "ruhun kanatları" imgesi. Birinci imgeye Katha Upanişad'da da (I, 3, 3-6) rastlanır, şu farkla ki, Platon'da gemlemenin güçlüğü iki at arasındaki uzlaşmaz çelişkiden kaynaklanmaktadır. "Ruhun kanatları"na gelince, insan "bu dünyanın güzelliğini seyre daldığında [ve] hakiki Güzelliği düşünmeye koyulduğunda çıkmaya başlar" (249e). Ergirilenme ardından kanatların çıkmasına Çin'de, Taocularda ve Avustralya otacılarının gizli geleneklerinde rastlanır.[57] Bu imge ruhun, kuşa veya kelebeğe benzetilebilecek, uçucu bir tinsel töz olarak anlaşılmasıyla uyumludur. "Uçuş" zekâyı, gizli şeylerin veya metafizik gerçeklerin anlaşılmasını simgeler.[58] Hatırlanamayacak kadar eski zamanlara daya-

---

[55] Bu anlayış, Yeni Platonculuk ve Hıristiyan gnostisizminden Alman romantizmine kadar ısrarla yeniden işlenecektir. Krş. Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne*, s. 121 vd.

[56] *Devlet*, VII.

[57] Taocular, bir insan *tao*'yu elde edince bedeninde telekler çıkmaya başladığına inanırlar. Avustralyalı otacılar hakkında bkz. M. Eliade, *Les religions australiennes*, s. 136 vd. Yeni-Platoncular, Kilise Babaları ve Gnostikler bu imgeleri yeniden ele alıp geliştirecektir.

[58] Rig *Veda*'da "Zekâ (*manas*) kuşların en hızlısıdır" denir (VI, 9, 5). "Anlayabilenin kanatları vardır" (*Pancavimca Brâhmana*, IV, 1, 13).

nan bu simgeselliğin kullanılması bizi şaşırtmamalıdır. Platon, arkaik ontoloji adı verilebilecek olguyu "yeniden keşfedip" geliştirmektedir: *idealar kuramı, geleneksel maneviyata özgü mükemmel ilk örnekler öğretisinin uzantısıdır.*

Timaios'un kozmogoni izleği *Protagoras* ve *Şölen*'in verdiği bazı bilgileri geliştirse de, yeni bir yaratım söz konusudur ve Platon'un bu en üstün kozmogoni görüsünde, yaratıcı tanrının mevcut yıldızlarla aynı sayıda ruh yarattığını açıklama işini Pythagorasçı Timaios'un üstlenmesi anlamlıdır.[59] Daha sonra "yıldızların ölümsüzlüğü" kuramını Platon'un öğrencileri tamamlar. Bu Platoncu yüce sentez, içine kattığı "Orpheusçu" ve Pythagorasçı unsurların da o güne dek tanıdıkları en geniş yayılıma kavuşmasını sağlayacaktır. İçinde Babil katkılarının da ayırt edildiği bu öğreti (yıldızların tanrısallığı) Helenistik çağdan itibaren egemen olacaktır.[60]

Platon'un düşlediği siyasi reform hiçbir zaman tasarı düzeyini aşamadı. Onun ölümünden bir kuşak sonra, Yunan kent-devletleri, Büyük İskender'in baş döndürücü ilerleyişi karşısında birer birer yıkıldı. Dünya tarihinde, bir dünyanın sona erişinin yeni türde bir uygarlığın, Helenistik çağda gelişecek uygarlığın başlangıcıyla neredeyse iç içe geçtiği ender anlardan biridir bu. Orpheus, Pythagoras ve Platon'un yeni dinselliğin esin kaynakları arasında yer alması anlamlıdır.

184. Büyük İskender ve Helenistik Kültür— MÖ 323 yılının 13 Haziran günü İskender daha 33 yaşına girmeden Babil'de öldüğünde, krallığı Mısır'dan Pencap'a kadar uzanıyordu. Onikı yıl ve sekiz ay süren saltanatı sırasında, Yunanistan'ın, Küçük Asya'nın ve Fenike'nin kent devletlerine boyun eğdirmiş, Ahemeniler İmparatorluğu'nu fethetmiş ve Porus'u yenmişti. Yine de İskender, tüm dehasına ve kendisini çevreleyen yarı tanrısal hâleye karşın –çünkü Zeus-Ammon'un oğlu kabul ediliyordu– Biasta gücünün sınırlarını öğrendi. Nehri geçmeyi ve Hindistan'a doğru ilerlemeyi reddeden ordu ayaklandı ve "dünyanın efendisi" onlara boyun eğmek zorunda kaldı. Uğradığı en büyük bozgun bu oldu ve Asya'yı "dış okyanusa" varıncaya dek fethetmeyi hedefleyen mucizevi tasarısı da böylece sona erdi. Bununla birlikte İskender geri çekilme emrini verdiğinde Hindistan'ın yakın geleceği ve genelde tarihsel dünyanın geleceği çoktan çizilmişti. Asya artık Akdeniz etkilerine

---

[59] *Tim.* 41d vd.

[60] Krş. Burkert, *Lore and Sciences*, s. 360. Ruhun gök ve yıldızlarla ilişki içinde olduğu, hatta gökten gelip oraya döndüğü inancını, en azından Herakleitos ve Anaksagoras'tan beri İyon filozofları da paylaşmaktadır; Burkert, s. 362.

"açıktı", bundan böyle Doğu ile Batı arasındaki iletişim hiçbir zaman tamamen kesilmeyecekti.

J. G. Droysen'ın yazdığı yaşamöyküsünden (1833) ve özellikle de W. W. Tarn'ın kitabından (1926) beri, birçok tarihçi farklı, hatta birbiriyle çelişen bakış açılarından İskender'in Asya fethinde izlediği hedefi yorumlamıştır.[61] Yaklaşık yüz elli yıldır süren bir tartışmayı birkaç sayfada çözümlemeyi denemek saflık olur. Ama İskender'in seferleri hangi bakış açısından değerlendirilirse değerlendirilsin, derin ve geri dönülmez sonuçlara yol açtıkları konusunda herkes görüş birliği içindedir. İskender'den sonra dünyanın tarihsel görünümü kökten değişmiştir. Daha önceki siyasi ve dinsel yapılar –kent-devletler ve onların kültürel kurumları, dünyanın merkezi ve mükemmel ilk örnekler haznesi olarak *polis*, Yunanlarla "barbarlar" arasında yok olmaz bir farklılığın kesin doğruluğundan hareketle geliştirilmiş antropogoni– bütün bu yapılar yıkılır. Onların yerine yavaş yavaş *oikumene* (ökümen) kavramı, "kozmopolit" ve "evrenselci" eğilimler öne çıkar. Tüm dirençlere karşın, insan türünün temeldeki birliğinin keşfi kaçınılmazdı.

İskender'in hocası Aristoteles, kölelerin doğaları gereği köle ve "barbarlar"ın *naturaliter* köleler olduğunu savunuyordu.[62] Ama İskender, Sus'ta iki Ahemeni prensesiyle evlendi ve İran ritüeline uyarak yakın silah arkadaşlarından doksanını İranlı soylu ailelerin kızlarıyla evlendirdi. Yine aynı ritüel uyarınca, aynı anda on bin Makedon askerin düğünü yapıldı. Daha sonra İranlılar ordudaki ilk yerleri aldılar, hatta seçkin birlikler içine kabul edildiler. Makedonlar, hükümdarlarının siyasi anlayışını paylaşmaktan uzaktı. Madem ki zaferi kazanan ve fatih konumunda bulunan kendileriydi, "barbarlar" yenilmiş halklardan başka bir şey değildi. Makedonlar Opis'te ayaklandığında –içlerinden biri "Persleri kendinize hısım ettiniz" diye konuşunca– İskender haykırdı: "Ben *hepinizi* kendime hısım ettim!" Ayaklanma, rivayete göre 3.000 kişinin davet edildiği bir uzlaşma şöleniyle sona erdi. Şölenin sonunda İskender barış için dua etti ve imparatorluğundaki bütün halkların topluluğun idaresine ortak olmasını diledi. Ayrıca tüm dünya halklarının birlikte uyum içinde, yürek ve ruh birliği içinde (*homonoia*) yaşayabilmesini diledi. "Daha önceden bütün insanların aynı Baba'nın evlatları olduğunu ve ettiği duanın inancının

[61] Örneğin A. R. Burn, R. D. Milns, F. Schachermeyr, F. Altheim, Peter Green ve R. L. Fox'un monografilerini karşılaştırmak yeterli olacaktır.

[62] Aristoteles, fragman 658. Krş. Platon, *Devlet*, 470c-471a. Aristoteles'in rakibi İsokrates ise tam tersine "Helen" teriminin artık belirli bir budunsal kökten geleni değil, belli bir eğitime sahip olanı ifade ettiğini savunuyordu (*Panegyrikos*, 50).

bir ifadesi olduğunu ve Dünyanın Uzlaştırıcısı olması için tanrının kendisini görevlendirdiğini söylemişti."[63]

İskender hiçbir zaman Zeus'un oğlu olduğunu ilan etmemişti. Bununla birlikte, başkaları yakıştırdığında bu unvanı kabul ediyordu. Yunanlarla Persler arasındaki kaynaşmayı sağlamak için, İran'ın krala "itaat" (*proskynêsis*) törenini aldı. (Zaten Ahemeni hükümdarlarının giysi ve teşrifat kurallarını daha önce benimsemişti.) İranlılara göre, *proskynêsis*, törene katılanların toplumsal konumuna göre değişiklikler gösteriyordu. Persepolis'teki bir alçak-kabartma I. Dara'yı tahtına oturmuş ve soylu bir İranlıyı da ona uzattığı elini öperken gösterir. Ama Herodotos alt düzeyden uyrukların hükümdar önünde büyük bir reverans yaparak secdeye vardığını açıklamaktadır. Bununla birlikte silah arkadaşlarının direnci karşısında şaşıran İskender, *proskynêsis*'ten vazgeçti, aslında aynı anda imparatorluğunun tanrısı olma düşüncesini de terk etti.[64] Bu düşüncenin esin kaynağı Firavunlar örneği olabilir ama Yunanistan'da giderek belirginleşen bazı eğilimleri de hesaba katmak gerekir. Yalnızca bir örnek verelim: Aristoteles –kuşkusuz İskender'i düşünerek– Üstün Hükümdar geldiğinde onun insanların arasında bir tanrı olacağını yazıyordu.[65] Her ne olursa olsun İskender'in Asya ve Mısır'daki ardılları tanrılaştırılmayı hiç duraksamadan kabullenecektir.

İskender'in generalleri (*diadokhos*) arasında yirmi yıl süren savaşlardan sonra, imparatorluktan geriye kalan topraklar üç Makedon hanedanı arasında paylaşıldı: Asya Selefkilere, Mısır Lagoslara (Ptolemaioslara), Makedonya da Antigonoslara düştü. Ama Roma MÖ 212'den itibaren, Helenistik krallıkların işlerine müdahaleye başlayacak ve sonunda tüm Akdeniz dünyasını yutacaktı. MÖ 30'da Octavius Mısır'ı fethettiğinde yeni *oikumene* Mısır ve Makedonya'dan Anadolu ve Mezopotamya'ya kadar uzanıyordu. Ama *Imperium Romanum*'un kurulması aynı zamanda Helenistik uygarlığın sonuna işaret etti.

İskender'in başlattığı tarihsel dünyanın birleştirilmesi, ilk zamanlar Helenlerin doğu bölgelerine doğru kitlesel göçü ve Yunan diliyle Helenistik kültürün yayılmasıyla gerçekleşti. Halk Yunancası (*koinê*) Hindistan ve İran'dan Suriye, Filistin, İtalya ve Mısır'a dek konuşulup yazılıyordu. Eski veya yeni kentlerde, Yunanlar

---

[63] Tarn, *Alexander the Great*, s. 117.

[64] Tarn, *a.g.y.*, s. 80. İskender'e bu âdeti yalnızca Asyalılar için geçerli kılmasını tavsiye eden filozof Kallisthenes daha sonraları bir komploya karıştı ve idam edildi. "*Proskynêsis*-tasarısı" hakkında bkz. Peter Green, *Alexander of Macedon*, s. 372 vd.

[65] *Politika*, III, 13, 1284a.

tapınaklar ve tiyatrolar yapıp, *gymnasium*'larını kuruyordu. Yunan türü eğitim, giderek bütün Asya ülkelerinin zenginleri ve aynca alıkları tarafından benimsendi. Helenistik dünyanın bir ucundan diğerine "eğitim" ve "bilgeliğin" değeri ve önemi yüceltildi. Eğitim, her zaman bir felsefe üzerine kuruluydu, neredeyse dinsel niteliklikte bir saygı gördü. Tarihte hiçbir zaman eğitimin, hem bir toplumsal yükselme yolu, hem de tinsel mükemmelleşme aracı olarak bu kadar peşinde koşulmamıştı.[66]

Moda felsefeler, en başta da Kıbrıslı bir Sami olan Kitionlu Zenon[67] tarafından kurulan Stoacılık, ama bunun yanı sıra Epikuros ve Kiniklerin (*kynikos*) öğretileri, *oikumene*'nin tüm kentlerinde egemen oldu. "Helenistik aydınlanma" adı verilen olgu, hem bireyselliği, hem de kozmopolitizmi teşvik ediyordu. *Polis*'in genişlemesi, bireyi yurttaşlığa ve dine dair hatırlanamayacak kadar eski zamanlara uzanan dayanışma ağlarından kurtarmıştı; buna karşılık bu kurtuluş, gizemi ve uçsuz bucaksızlığı içinde dehşet uyandıran bir Kozmos içinde yalnızlığını ve yabancılaşmasını ortaya çıkarıyordu. Stoacılar, kent ile evren arasındaki benzeşmeyi göstererek, bireyi desteklemeye uğraşıyordu. Daha önce, İskender'in çağdaşı olan Diogenes, kendisinin bir "*kozmopolitēs*," bir "dünya yurttaşı" olduğunu açıklamıştı (başka bir ifadeyle, Diogenes kendini hiçbir kentin, hiçbir ülkenin yurttaşı olarak görmüyordu).[68] Ama bütün insanların toplumsal kökenleri ve coğrafi konumları ne olursa olsun *kozmopolita*—aynı sitenin, kozmosun yurttaşları— olduğu düşüncesini yaygınlaştıranlar Stoacılardır.[69] "Zenon, ilk eserlerinden olan *Devlet*'inde, o zamandan beri insanın aklından hiç çıkmayan göz kamaştırıcı bir umut sunuyordu: artık ayrı devletlere bölünmeyecek, tek bir tanrısal Yasaya tabi, herkesin yurttaş ve birbirlerinin uzuvları olduğu tek bir büyük Kentin, insan yapısı yasalarla değil kendi gönüllü katılımlarıyla, rızalarıyla veya Zenon'un ifadesiyle, Aşk'la biraraya geleceği bir dünyanın düşünü kuruyordu."[70]

---

[66] Batı ve Orta Avrupa'da benzer bir yüceltimle, özellikle de Hıristiyan dünyayı sağlıklı hale getireceği ve reforma uğratacağı umut edilen "yeni bilim"in, yani yeni bir eğitim ve bilimsel araştırma yönteminin yüceltilmesi için XVII. yüzyılı beklemek gerekecektir. Krş. c. III.

[67] MÖ 315'e doğru Atina'ya gelen Zenon, okulunu MÖ 300'de "ressamlar portiği"nde (*stoa poikile*) açtı. Samos'ta Atinalı bir babadan doğan Epikuros, MÖ 306'dan beri Atina'da ders veriyordu.

[68] Diogenes Laertios, *Peri Bion, Dogmaton kai Apophthegmaton* (*Filozofların Hayatları*), 6.22. Ama yalnızca bireyin mutluluğuyla uğraşan Kinikler, topluluğu umursamıyordu.

[69] M. Hadas, "From Nationalism to Cosmopolitanism," s. 107 vd; aynı yazar, *Hellenistic Culture*, s. 16 vd.

[70] W. W. Tarn, *Hellenistic Civilisation*, s. 79.

Epikuros da "kozmopolitizm"i yayıyordu, ama onun başlıca amacı bireyin mutluluğuydu. Tanrıların varlığını kabul ediyordu. Bununla birlikte bu tanrıların ne kozmosla ne de insanlarla hiçbir ilgileri yoktu. Dünya tamamen mekanik bir biçimde, bir yaratıcısı ve bir amacı olmadan varolmuş bir makinaydı. Dolayısıyla insan kendisine en uygun varoluş biçimini seçmekte özgürdü. Epikuros'un felsefesi *ataraksia* yoluyla elde edilen dinginlik ve mutluluğun mümkün olan en iyi varoluş tarzının ayırt edici niteliklerini oluşturduğunu göstermeyi amaçlıyordu.

Stoacılığın kurucusu sistemini Epikuros'un sisteminin karşıtı olarak şekillendirdi. Zenon'a ve tilmizlerine göre, dünya Tanrı'nın ilk tezahüründen, "Tohumsal Akıl" (*logos spermatikos*), yani evrensel Yasayı doğuran ateş tohumundan hareketle gelişmiştir. İnsan aklı da buna koşut olarak tanrısal bir kıvılcımdan çıkmıştır. Tek bir Akıl postulatını ileri süren bu tekçi çoktanrılılıkta kozmos "hikmetle dolu bir canlıdır."[71] Bilge kişi de ruhunun en derin yerinde kozmosu canlandıran ve yöneten aynı *Logos*'un bulunduğunu keşfeder (en eski Upanişadları hatırlatan bir anlayış; krş. § 81). Demek ki kozmos, içinde akıl bulunduğu için, anlaşılabilir ve insanı kabul eden bir olgudur. İnsan bilgeliği kullanarak tanrısal olanla özdeşleşir ve kendi yazgısını özgürce üstlenir.

Gerçi dünya ve insan varoluşu önceden kesin olarak belirlenmiş bir plana göre gelişmektedir, ama bilge kişi, yalnızca erdemli olması ve görevlerini yerine getirerek, kısacası tanrısal iradeyi gerçekleştirerek özgürlüğünü kanıtlar ve determinizmi aşar. Özgürlük (*autarkes*) ruhun dokunulmazlığının keşfiyle eşdeğerlidir. Ruh, dünyaya ve başkalarına karşı dokunulmazdır: insan ancak kendine zarar verebilir. Ruhun bu şekilde yüceltilmesi aynı zamanda insanların temelde eşit olduğunun beyanıdır. Ama özgürlüğe kavuşmak için duygulardan kurtulmak ve her şeyden – "beden, mülk, şan, kitaplar, erkler"– vazgeçmek gerekir, çünkü insan "arzuladığı her şeyin kölesidir," insan "*ötekilerin* kölesidir."[72] Mülkler ve arzular = kölelik denklemi Hint öğretilerini, özellikle de Yoga ve Budizmi akla getirmektedir (§ 143 vd., 156 vd.). Aynı şekilde Epiktetos'un Tanrı'ya seslenirken, "aynı aklı paylaşıyorum. Ben seninle eşitim!"[73] diye haykırması, sayısız Hint koşutunu çağrıştırmaktadır. Hindistan'ın ve Akdeniz dünyasının metafizikleri ve soteriyolojileri arasındaki benzerlikler milattan önceki ve sonraki ilk yüzyıllarda çoğalacaktır. Bu ilginç görüngünün anlamına ileride döneceğiz.

---

[71] *Stoicorum veterum fragmenta*, I, no. 171 vd., II, no. 441-444 vd.

[72] Epiktetos, IV, 4, 33.

[73] II, 16, 42.

Helenistik dinlere özgü yenilikler de, tıpkı yeni felsefeler gibi, bireyin kurtuluşunu amaçlıyordu. Eskatolojik vahiy ve erginlenmeyi gerektiren kapalı cemiyetler çoğaldı. Eleusis *mysteria*'larının erginleyici anlatısı (krş. böl. XII), ölümle karşılaşıp onu yenmekle ün yapmış tanrılar etrafında odaklanan farklı *mysteria-sophia*'cı dinler tarafından yeniden ele alınıp boyutlandırılacaktı (§ 205). Böyle tanrılar insana daha yakındı, onun tinsel ilerlemesiyle ilgileniyor ve kurtuluşunu sağlıyorlardı. Helenistik *mysteria*'ların tanrı ve tanrıçalarının –Dionysos, İsis, Osiris, Kybele, Attis, Mithra– yanı sıra, başka tanrılar da aynı nedenlerle halk arasında tutuldu: Helios, Herakles, Asklepios *bireyi* korur ve ona yardım eder.[74] Tanrılaştırılmış krallar bile geleneksel tanrılardan daha etkili görünmektedir. Kral "kurtarıcı"dır (*soter*), "yaşayan yasa"yı (*nomos empsychos*) şahsında temsil eder.

Yeni *mysteria* dinlerinin ayırt edici özelliğini oluşturan Yunan-Doğu bağdaştırmacılığı aynı zamanda İskender'in yenilgiye uğrattığı Doğunun güçlü tinsel tepkisini yansıtır. Doğu, ilk ve en saygıdeğer "bilgeler"in vatanı olarak yüceltilmiştir, hikmet sahibi üstatların batıni öğretileri ve kurtuluş yöntemlerini en iyi korudukları yer burasıdır. İskender'in Hint brahmanları ve çilecileriyle yaptığı tartışmaları konu alan ve özellikle Hıristiyanlık döneminde çok yaygınlık kazanacak efsane, Hint "bilgeliği"ne duyulan neredeyse dinsel hayranlığı yansıtmaktadır. Gerek (özgül tarih anlayışlarıyla uyumlu) bazı kıyamet kavramları, gerek yeni büyü ve melekbilim formülleri, gerekse Göğe ve öteki dünyaya yapılan esrime yolculuklarında elde edilen çok sayıda "vahiy" hep Doğudan yayılacaktır (krş. § 202).

Helenistik çağın dinsel yaratımlarının önemini ileride çözümleyeceğiz (§ 205). Şimdilik dinler tarihi açısından bakıldığında, İskender'in başlattığı ve Roma İmparatorluğu'nun tamamladığı tarihsel dünyanın birleştirilmesi işinin, neolitik çağ dünyasında tarımın yayılmasının getirdiği birliğe benzetilebileceğini ekleyelim. Neolitik çağdan miras kalan gelenek kırsal toplumlar düzleminde, kent merkezlerinden gelen etkilere karşın binlerce yıl sürmüş bir birlik oluşturuyordu. Avrupa ve Asya'nın tarım toplumlarında açıkça görülen bu temel tektiplilikle karşılaştırıldığında, MÖ I. binyılın kent toplumları hatırı sayılır bir dinsel çeşitlilik sunuyordu. (Bunu anlamak için birkaç Doğu, Yunan ve Roma kentinin dinsel yapılarını karşılaştırmak yeterli olacaktır.) Ama Helenistik çağda *oikumene*'nin dinselliği sonunda ortak bir dil kullanmaya başlayacaktı.

---

[74] Bkz. Carl Schneider, *Kulturgeschichte des Hellenismus*, II, s. 800 vd, 838 vd, 869 vd.

§ 180. Metinler O Kern, *Orphicorum Fragmenta* içinde (Berlin, 1922) yayımlanmıştır kısmi çeviriler için bkz W K C Guthrie, *Orpheus and the Greek Religion* (Londra 1935, 2. baskı, 1952), s 59 vd, 137 vd ve G Arrighetti, *Frammenti Orfici* (Torino, 1959). Orpheus ilahilerinin iyi bir yayımı için, bkz G Quandt *Orphei Hymni* (Berlin, 1941), G Faggin'in bol yorumlu kısmi çevirisi *Inni Orfici* (Floransa, 1949) Ayrıca bkz G Dottin, *Les Argonautiques d'Orphée* (Paris, 1930)

Kaynakların eleştirel çözümlemesi, birbirinden tamamen farklı bakış açılarıyla, Guthrie, *Orpheus*, s. 29 vd ve I M Linforth, *The Arts of Orpheus*'da (California Univ Press, 1941) gerçekleştirilmiştir R. Böhme'nin *Orpheus, der Sänger und seine Zeit* adl. eseri (Bern ve Münih, 1970) en eski metinsel bilgileri yeniden titiz bir incelemeye tabi tutmaktadır Ayrıca bkz K. Ziegler, "Orphische Dichtung," Pauly-Wissowa, *Realencyklopädie*, c 28 XVIII, 1942, sut. 1321 1417

Modern eserlerin 1922 tarihine kadar tam bir kaynakçası, Kern *Orphicorum Fragmenta*, s. 345 ve devamında derlenmiştir, bu kaynakça, P Nilsson "Early Orphism and Kindred Religious Movements" (*Opuscula Selecta*, c II Lund, 1952, s 628-683, *HTR*, 28, 1935, s. 181-230'da yayımlanmış bir makalenin genişletilmiş yeniden basımı), dipnot 1, s 628-630'da 1942'ye kadar güncellenmiştir Daha yakın tarihli araştırmalar için, bkz K Prümm "Die Orphik im Spiegel der neueren Forschung," *Zeit f Katholische Theologie*, 78, 1956, s 1-40 Orpheus ve Orpheusçuluk hakkındaki zengin külliyat içinden, şunları sayalım E Mass, *Orpheus. Untersuchungen zur Griechischen, Römischen, Altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion* (Münih, 1895), Otto Kern, *Orpheus* Eine Religionsgeschichtliche Untersuchung (Berlin, 1920), A. Boulanger, *Orphée Rapports de l'orphisme et du christianisme* (Paris, 1925), özellikle s 17-67 Vittorio Macchioro, *Zagreus. Studi intorno all'orfismo* (Floransa, 1930; temkinli bir şekilde başvurulması gereken bir kaynak), P Boyancé, *Le culte des Muses* (1937), s. 33 61, Nilsson, "Early Orphism ", aynı yazar, *Geschichte d Griech Rel*, c I (3 baskı, 1967), s. 678-699, c II (2 baskı, 1961), s. 246-431 Guthrie *Orpheus and the Greek Religion*, aynı yazar *The Greeks and Their Gods*, s. 307-332, I Linforth, *The Arts of Orpheus*. E R Dodds *The Greeks and the Irrational* (Berkeley, 1951), s 146 vd; R Pettazzoni, *La religion dans la Grèce antique* (Paris, 1953), s. 108-131, Louis Moulinier, *Orphée et l'orphisme à l'époque classique* (Paris, 1955); Dario Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco* (Roma, 1965), s. 69-126, Walter Burkert, "Orpheus und die Vorsokratiker," *Antike und Abendland*, 14, 1968, s. 93-114, aynı yazar, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (Stuttgart 1977) s. 440-447 ("Orpheus und Pythagora")

Daha önce Strabon ve Plutarkhos'un ileri sürdüğü Orpheus'un Trak asıllı olduğu savı, E Rohde (*Psyché*), E Mass (*Orpheus*) ve P Perdrizet (*Cultes et mythes du Pangée*, 1910) tarafından yinelenmiştir Ama A Boulanger haklı olarak şu saptamayı yapmıştır "Orpheusçuluğun en ayırt edici özelliklerine günah bilinci, arınma ve kefaret gereksinimine, cehennem azaplarına Traklarda asla rastlanmamıştır" (*Orphée*, s. 47, dipnot 1) Ayrıca bkz R. Böhme, *Annales Univ Saraviensis* içinde, 6 1956, s 3 vd A J van Windeken "Hyperboreoi'liler"in başlangıçta Orpheusçu

eğilimli bir dinsel grup olduğunu, daha sonra mitsel bir halk olarak gösterildiğini varsaymaktadır krş. "Hyperboréens," *Rheinische Museum*, 100 1957 s. 164 169

Kısa süre önce M. Detienne, Eurydike'nin kaybolması mitinin farklı bir okumasını önermiştir, krş. "Orphée au miel" (*Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, no. 12, 1971 s. 7-23), s. 17 vd. Orpheus'un öldürülmesi V. yüzyıl ressamlarının gözde konularından biriydi, krş. Guthrie *Orpheus* s. 64-65 ve şek. 4 Levha IV ve Moulinier, s. 14, dipnot 2 (Sör John Beazley *Attic Red-Figures Vase-Paintings* katalogundan [Oxford 1942] hareketle hazırlanmış liste). Orpheus'un vazolarda tasvir edilen başı için, krş. Guthrie Levha 5 Şek. 7 (a), s. 35 vd

§ 181 Bir mezara (*sema*) konur gibi bedene (*soma*) hapsedilmiş ruh konulu Platoncu mit ve bunun Orpheusçulukla ilişkileri üzerine, krş. farklı açılardan yapılmış şu çözümleme ve yorumlar Guthrie, *Orpheus* s. 214 vd. aynı yazar, *The Greeks and Their Gods*, s. 311 vd., Linforth, *The Arts of Orpheus*, s. 147 vd, Perceval Frutiger, *Les Mythes de Platon* (Paris 1930), s. 259 vd, F. Cumont, *Lux Perpetua* (Paris, 1949), s. 245 vd, Moulinier, *Orphée et l'orphisme*, s. 24 vd

"Orpheusçu hayat" üzerine, bkz. Guthrie, *Orpheus*, s. 263-266, Dodds *The Greeks and The Irrational*, s. 149 vd

Orpheusçu mistik anlayış üzerine, bkz. Dario Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, s. 41 vd. Orpheusçu vejetaryen uygulamaların anlamı konusunda, bkz. Guthrie, *Orpheus* s. 197 vd; Sabbatucci, *a.g.y.*, s. 69 vd, Marcel Detienne, "La cuisine de Pythagore," *Archives de Sociologie des Religions*, no. 29, 1970, s. 141-162, aynı yazar, *Les Jardins d'Adonis* (Paris, 1972) s. 85 ve birçok yerde

Orpheusçu teogoni ve kozmogoni anlatılarına ilişkin belgeler Guthrie, *Orpheus*, böl. IV Alderinck, *Crisis and Cosmogony Post-Mortem Existence in the Eleusinian and Orphic Mysteries* (yayımlanmamış tez Chicago Üniversitesi 1974), böl. VI'da çevrilmiş ve yorumlanmıştır. Ayrıca krş. R. Mondolfo, "Intorno al contenuto dell'antica teogonia orfica," *Rivista di Filologia Classica*, 59, 1931 s. 433-461, F. Dümmler "Zur orphische Kosmologie" *Archiv f. Gesch. d. Phil.* 7, 1948

Fenike ve Mısır kozmogonileriyle benzerlikler için, bkz. Ugo Bianchi, "Protogonos," SMSR 1957 s. 119 vd, aynı yazar, *RHR* 1961, s. 26 vd, S. Morenz, *Aegypten und die altorphische Kosmogonie* (1950)

Willibald Staudacher, *Die Trennung von Himmel und Erde Ein vorgriechischer Schöpfungsmythus bei Hesiod und den Orphiker* adlı kitabında (Tübingen, 1942, yeni baskı, Darmstadt, 1968), birincisi Gece motifine (Eudemos ve Platon, *Timaios*, 40c ve 41a), diğeri ise ilk yumurta izleğine dayanan (Aristophanes, *Kuşlar* 690-713, Hieronymus ve Hellanicos) iki özgün Orpheusçu kozmogoni ayırt ediyor *Rhapsodia*'ların kozmogonilerinde bu iki anlatı iç içe geçirilmiştir (s. 85 vd) 1962'de bulunan Derveni papirüsü, Zeus'un kozmogoniye ilişkin gücünü ve mutlak hükümranlığını yücelten bağımsız bir kuramın varlığını ortaya çıkarmıştır Derveni papirüsü S. C. Kapsomenos tarafından yayımlanmış ve Walter Burkert tarafından Almancaya çevrilmiştir "Orpheus und der Vorsokratiker Bemerkungen zum Derveni-Papyrus und zum pythagoreischen Zahlenlehre" *Antike und Abendland* 13 (1967), s. 93-114 (çeviri s.

94-96) ve R. Merkelbach, "Der orphische Papyrus von Derveni," *Zeitschrift für Papyrology und Epigraphik*, 1 (1967) (özellikle s. 23-30; çeviri). Alderinck de yorumlu bir İngilizce çeviri yapmıştır: *a.g.y.*, böl. IV.

Zeus'un başlarına yıldırımlar indirdiği Titanlar'a ilgili mitler üzerine, bkz. c. I, § 124. İnsanların Titanların küllerinden doğması sayısız tartışmaya yol açmıştır. Nilsson, *Geschichte d. griech. Rel.*, I, s. 686 vd, mitin eskiliğini kabul etmektedir, buna karşılık Linforth (*Arts*, s. 331) bu anlatının yaşını belirlemeyi sağlayacak hiçbir inandırıcı unsur bulunmadığı kanısındadır. Moulinier'nin aşırı eleştirisi (*a.g.y.*, s. 44 vd), olumsuzluğu açıkça belli bir sonuca varmaktadır: "Dionysos'u yiyen Titanlar mitinin bizim doğamızla ilintisini ilk fark eden Plutarkhos olmuştur. Et yiyen insanlar da Titanlar gibi cezalandırılacaktır" (s. 59; *De esu carnis*, s. 996'ya dayanmaktadır, Kern, Orph. Frag. no. 210, s. 231). Buna karşılık Dodds mite yapılan tüm göndermeleri hesaba kattığında, "Platon ve seslendiği kitlenin öykünün tamamını bildikleri sonucuna karşı çıkmanın zor olduğuna" kabul etmektedir (s. 156; krş. s. 176, dipnot 132 ve 135). Dodds, Ksenokrates'in tanıklığına belli bir önem verir. Bu bölüme ilişkin tartışma için krş. P. Boyancé, "Xenocrate et les Orphiques," *Rev. des études anciennes*, 50, 1948, s. 218-225; J. C. G. Strachan, "Who Did Forbid Suicide at *Phaedo* 62b?" (*Classical Quarterly*, özel sayı 20, 1970, s. 216-220). Ksenokrates'in parçasının Orpheusçu bir kaynaktan türetildiğini belirtiyor. Zaten Olympiodoros da Platon'un eserinin "Orpheus'un yazılarının yankılarıyla dolu olduğunu" doğruluyor (ad *Phaed.* 70c, Kern, *Or. fr.* 224). Ayrıca bkz. H. Jeanmaire, *Dionysos*, s. 391 vd. Ugo Bianchi, Zagreus mitini ve *Yasalar*'ın "Titanların eski doğası" üzerine 701c'deki bölümünü, insanüstü varlıkların işlediği ve insan varoluşundan daha eski bir "ilk günah" olarak yorumluyor, krş. "Péché originel et péché antécédent," *RHR* 170, 1966, s. 118 vd.

§ 182. Orpheusçu yeraltı dünyası üzerine, bkz. Kern, R. E., "Mysterien," süt. 1287; Cumont, *Lux perpetua*, Paris, 1949, s. 245 vd. M. Treu, "Die neue 'orphische' Unterweltbeschreibung u. Vergil," *Hermes*, 82, 1954, s. 24-51. Orpheusçu eskatoloji hakkında, bkz. Guthrie, *Orpheus*, s. 164 vd., 183 vd. R. Turcan, "L'âme-oiseau et l'eschatologie orphique," *RHR* 155, 1959, s. 33-40; Walter Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagorism* (Cambridge, Mass., 1972), s. 125 vd. (özgün baskı: *Weisheit und Wissenschaft*, Nuremberg, 1962).

Yeniden bedenlenme konusundaki Platoncu kuram hakkında, bkz. R. S. Bluck, "The *Phaedrus* and Reincarnation," *American Journal of Philology*, 79, 1958, s. 156-164; aynı yazar, "Plato, Pindar and Metempsychosis," *a.g.y.*, s. 405-414.

İtalya ve Girit'te bulunan altın levhaların Orpheusçu kökenli olduğu düşüncesi 1930'a kadar genel kabul görmüş, ama daha sonraki şu çalışmalarda bu görüşe itiraz edilmiştir: Wilamowitz, *Glaube des Hellenen*, II, s. 202 vd. A. Boulanger, "Le salut selon l'Orphisme," *Memorial Lagrange* (Paris, 1940), s. 71; aynı yazar, *Orphée et l'Orphisme*, s. 23. Ch. Picard, "Remarques sur l'Apologue dit de Prodicos," *Revue archéologique*, 6. dizi, c. 42, 1953, s. 23; G. Zuntz, *Persephone: Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia* (Oxford, 1971), s. 318 vd. (ama bkz. R. Turcan'ın eleştirisi, *RHR*, Nisan 1973, s. 184). Artık bu yaprakların "Orpheusçu-Pythagorasçı kökenli" olarak anılması konusunda görüş birliğine varılmıştır: bkz. Konrad Ziegler vd., "Orphische Dichtung," *RE*, c. 18, 2, süt. 1386-1388; Guthrie, *Orpheus*, s.

171-182, F. Cumont, *Lux Perpetua*, s. 248-406. Walter Burkert, *Science and Lore in Ancient Pythagoreanism*, s. 113, dipnot 21 (kaynakçayla birlikte).

Metinler Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 1 B 17-21 ve Kern, *Orp. Fr.*, 32'de yayımlanmıştır. İngilizce çeviriler: Gilbert Murray, "Critical Appendix on the Orphic Tablets," J. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion* içinde, s. 664-666 ve Guthrie, *Orpheus*, s. 172 vd. Altın levhalardaki metinlerin en iyi yayımı ve en güçlü metin çözümlemesi Günther Zuntz, *Persephone, Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, s. 275-393'tedir (yazar, bu metinlerin Pythagorasçı kökenli olduğu kanısındadır).

"Ölünün susuzluğu" üzerine, bkz. André Parrot, *Le "Refrigerium" dans l'au-delà* (Paris, 1937), M. Eliade, "Locum refrigerii...," *Zalmoxis*, I, 1938, s. 203-208, Th. Gaster, *Thespis* (1961 baskısı), s. 204 vd., G. Zuntz, *Persephone*, s. 370 vd.

Antik Yunanistan'da "unutma" ve "bellek" üzerine, bkz. J. P. Vernant'ın "Aspects mythiques de la mémoire en Grèce" başlıklı makalesini de (*Journal de Psychologie*, 1959, s. 1-29) kullanarak Eliade, *Aspects du mythe*, s. 147 vd.; krş. Marcel Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce ancienne* (Paris, 1967), s. 9-27 ("Şairin belleği"), s. 125 vd., çok zengin bir kaynakçayla birlikte.

Empedokles kendisini, "tanrısal ikametten sürülmüş sersem" diye tanıtıyordu: "Eskiden erkek çocuk da oldum, kız çocuk da, bir çalı ve bir kuş oldum, denizde dilsiz bir balık oldum" (*Katharmoi* [Arınmalar], fragman 117). Empedokles, Pythagoras'tan söz ederken onu "olağanüstü bir ilim sahibi" diye tanımlıyordu, çünkü "ruhunun bütün gücüyle uzandığı yerden on, yirmi insan hayatı boyunca başına neler geldiğini, ne olduğunu kolaylıkla görebiliyordu" (*a.g.y.*, fragman 129; krş. Ettore Bignone'un yorumu, *Empedocle*, Torino, 1926, s. 483 vd.). Hint yoginleri ve *ṛṣi*'leri önceki hayatlarından bazılarını hatırlıyordu, ama *hepsini* bilen yalnızca Budha'ydı. Bu ifade, yalnızca Budha'nın her şeyi bildiğini söylemenin bir biçimidir; krş. Eliade, *Le Yoga*, s. 186 vd. Şamanların da önceki varoluşlarını hatırlama iddiası taşıdığını ekleyelim; bu da söz konusu uygulamanın arkaikliğini gösterir; krş. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, s. 21.

Prokonnesoslu Aristeas efsanesinin özü Herodotos, IV, 14'te nakledilmiştir: Aristeas kentte [Prokonnesos] bir basmacı dükkânına girmiş ve orada düşüp ölmüştü. Basmacı dükkânını kapatıp yakınlarına haber vermeye gitti. Aristeas'ın ölüm haberi kentte yayılırken kente gelen Kyzikoslu biri Aristeas'a Kyzikos yolunda rastladığını söyledi. Bu arada ölünün yakınları cenazeyi kaldırmak için dükkânın kapısını açıp içeri girdiklerinde, içeride Aristeas'ın ne ölüsünü ne de dirisini bulabildiler. Bu olaydan altı yıl sonra Aristeas Prokonnesos'ta ortaya çıkar, beraberinde maceralarını anlattığı bir destan da getirmişti. "Ruhu Phebus tarafından ele geçirilen" Aristeas, Issedon'ların ülkesine kadar gitmiş ve orada onların komşuları olan Arimaspesler ("tek gözlü insanlar") ve Hyperboreoslular hakkında bilgi toplamıştı. Sonra ikinci kez ortadan kayboldu, ama Herodotos, iki yüz kırk yıl sonra Güney İtalya'daki Metapontum'da göründüğünü ve kent sakinlerinden, Apollon adına bir sunak yapmalarını ve bu sunağın yanına "Prokonnesoslu Aristeas adında bir heykel" koymalarını istediğini ekler. Aristeas, Apollon'un İtalya'da uğradığı tek yerin Metopontum olduğunu ve kendisinin de tanrıya karga biçiminde eşlik ettiğini söylemiş. "Bu sözleri söyledikten sonra, gözden kaybolmuş." Burada şamancıl ni-

teniği beargın birkaç özelliği aklımızda tutalım. Ölümle karıştırılabilen esrime hali, aynı anda iki ayrı yerde görünme, bir karga biçiminde görünme (Aristeas üzerine, bkz. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis Khan* (Paris, 1970), s. 45, dipnot 44 ve Burkert, *Lore and Science*, s. 147-149'da kayıtlı kaynakçalar. J. D. P. Bolton, *Aristeas of Proconnesus* adlı kitabında (Oxford, 1962), efsanenin "tarihselci" bir yorumunu sunar. Başka bir efsanevi kişilik olan Klazomenes'li Hermotimus da bedenini yıllar boyunca terk etme gücüne sahipti. Bu uzun esrime sırasında, uzaklara yolculuk ediyor ve geri döndüğünde geleceği bildiriyordu. Ama bir gün cansız yatarken düşmanları bedenini yaktı ve ruhu bir daha asla geri dönmedi (krş. *De Zalmoxis*..., s. 45, dipnot 45).

Giritli Epimenides, Phormion ve Leonymus efsanelerinde de bazı "şamancıl" özellikler tanımlanabilmektedir (krş. *De Zalmoxis*..., s. 46; Burkert, *a.g.y.*, s. 152). Bazı bilginler bunlara Parmenides ve Empedokles adlarını da eklemiştir. Daha önce H. Diels, Parmenides'in şiirinde betimlediği mistik yolculuğu Sibirya şamanlarının esrime yolculuklarına benzetmişti; bu konu çeşitli kanıtlarla birlikte, Meuli, Morrison, Burkert ve Guthrie tarafından da yeniden işlenmiştir (krş. *De Zalmoxis*..., s. 46 ve dipnot 48-50). Empedokles'e gelince, Dodds ona ait metin fragmanlarının "bir Yunan şamanının neye benzediği konusunda belli bir kavram oluşturmamızı sağlayan birinci elden tek kaynak" olduğunu yazar (*The Greeks and the Irrational*, s. 145). Bu yorum Charles H. Kahn tarafından reddedilmiştir: "Empedokles'in ruhu, Hermotimus ve Epimenides'inkiler gibi, bedenini terk etmez. O, Abaris gibi, bir okun üstüne binerek yolculuk etmez, ya da Aristeas gibi bir karga biçimine bürünmez. Hiçbir zaman aynı anda iki yerde birden görülmemiştir, hatta Orpheus ve Pythagoras gibi ölüler diyarına bile inmez" ("Religion and Natural Philosophy in Empedocles' Doctrine of the Soul," *Archiv f. Geschichte der Philosophie*, 42, 1962, s. 3-35, özellikle s. 30 vd). Bununla birlikte Empedokles de bazı büyüsel güçleriyle tanınır. Fırtınaları denetleyebilir ve yağmur yağdırabilir (fragman 111, krş. Burkert'teki diğer referanslar, *a.g.y.*, s. 153-154). Bu uygulama Türk, Moğol ve İzlanda şamanlarına özgüdür (krş. John Andrew Boyle, "Turkish and Mongol Shamanism in the Middle Ages" (*Folklore*, 83, 1972, s. 177-193), s. 184 vd; Stefan Einarsson, "Harp Song, Heroic Poetry..." (*Budklavlen* 42, Abo 1965, s. 13-28), s. 25-26. Bunun, sözcüğün dar anlamında şamanizmin sınırları dışına taşan bir uygulama olduğunu ekleyelim.

Pythagorasçı "şamanizm" üzerine, bkz. Burkert, s. 120 vd (zengin bir kaynakçayla birlikte); J. A. Philip, *Pythagoras and Early Pythagoreanism* (Toronto, 1966), s. 159 vd; M. Detienne, *La notion de Daimon dans le pythagorisme ancien* (Paris, 1963), s. 60 vd.

İki Pythagorasçı kategorisi —*acusmatici*'ler ("alt" kategori olarak kabul ediılir) ve *mathematici*'ler (Mürşidin batıni ilmini temsil ederler)— arasındaki farklılıklar üzerine, bkz. Burkert, *a.g.y.*, s. 166 vd, 192 vd. Ayrıca krş. M. Detienne, "Des confréries de guerriers à la société pythagoricienne," *RHR* 163 (1963), s. 127-131.

Bir "mezhebin" veya Orpheusçu gizli cemiyetlerin varlığı Guthrie, *Orpheus*, s. 203 vd ve Cumont, *Lux Perpetua*, s. 240, 244, 405-406'da kabul edilirken, Gruppe ve Wilamowitz'in ardından, Festugière de bu görüşe karşı çıkmıştır ("L'orphisme et la légende de Zagreus," *Revue Biblique* 44, 1935, s. 366-396). Bununla birlikte Orpheusçu "gizli gruplar," Tantracı müritlerin en az o kadar gizli cemiyetlerine benzetilebilir.

§ 183. Platon mitleri hakkındaki zengin kaynakça içinden, şu incelemeleri sayalım: Karl Reinhardt, *Platon's Mythen* (Bonn, 1927); Perceval Frutiger, *Les Mythes de Platon* (Paris, 1930); P.-M. Schuhl, *Etudes sur la fabulation platonicienne* (Paris, 1947); Ludwig Edelstein, "The Function of the Myth in Plato's Philosophy," *Journal of History of Ideas*, 10 (1949), s. 463 vd.; W. J. W. Koster, *Le mythe de Platon, de Zarathoustra et des Chaldéens* (Leiden, 1951); Paul Friedländer, *Plato*, I (Princeton, 1958; 2. baskı 1969), s. 171-212.

Syra'lı Pherekydes ve onun kozmoloji, antropoloji anlayışları üzerindeki olası Doğu etkileri hakkında, bkz. M. L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient* (Oxford, 1971), s. 1-75.

Ruhun göksel ölümsüzlüğü inançları hakkındaki eski kaynaklar ve modern eleştirel incelemeler Walter Burkert tarafından parlak bir biçimde çözümlenmiştir: *Lore and Science in Ancient Pythagorism*, s. 358 vd. Louis Rougier'nin bu düşüncenin kökeninin dinsel hayal gücünde değil, "Pythagoras'ın astronomik devrimi"nde aranması gerekti ğini öne süren yorumu (*L'origine astronomique de la croyance pythagoricienne en l'immortalité céleste des âmes*, Kahire, 1935, s. 21 vd.), Burkert tarafından eleştirel bir gözle irdelenmiş ve reddedilmiştir (*a.g.y.*, s. 358, dipnot 41).

Pythagoras ve Platon felsefeleri arasındaki benzerlikler üzerine, bkz. Burkert, *a.g.y.*, s. 43 vd., 53 vd., 81 vd. Pythagorasçı bir belge olarak yorumlanan *Timaios* üzerine, bkz. Burkert, *a.g.y.*, s. 64 vd., 84 vd. Platon üzerindeki olası Doğu etkileri Joseph Bidez, *Eos ou Platon et l'Orient* (Brüksel, 1945), böl. 5 ve 9'ile bu tür etkilerin varlığına karşı çıkan Julia Kerschensteiner, *Platon und der Orient* (Stuttgart, 1945), s. 147 ve devamında tartışılmıştır.

Daha yukarıda (dipnot 46), Platon'un bir imgesiyle ("ruhun kanatları") Hint düşüncesi arasındaki benzerliğe dikkat çekmiştik. Platon'da, tıpkı Sāmkhya-Yoga ve Vedanta'da olduğu gibi, "sözde erdemler"in ruhun en üstün yeteneği olan ezeli ve ebedi varlığın huşu içinde seyri yanında değersizleştiğini de ekleyelim (*Devlet*, IV, 428 vd.). Mükemmel bilgenin ödevi zincirlerinden kurtulup özgürleşmek için, kişisel yaşamını mükemmelleştirmektir. Gerçek Varlığa yönelik en yüksek bilim insanı özgürleşmeye götürür. Tanrı'yı tanımak tanrısal olmaktır.

Anamnesis öğretisinin hiç beklenmedik bir koşutuna da işaret etmekte yarar var. Tıpkı Platon'un *Menon*'da öğrettiği gibi (81), Avustralyalılar için de *bilmek, hatırlamaktır*. Aday, erginlenme sürecinde, zamanın başlangıcında totem atalarının etkinliklerini anlatan mitleri öğrenir. Daha sonra kendisinin de bu atalardan birinin yeniden bedenlenmesi olduğunu öğrenir. Belirli bir kahramanın mitolojisinde kendi masalsı yaşamöyküsünü, başlangıç çağındaki başarılarını keşfeder. Bazı maddi nesneler (kayalar, *tjurunga*'lar vb), onun yeryüzündeki daha önceki şanlı varoluşunun kanıtlarıdır. (Platon'a göre, dışsal nesneler ruhun yer-üstü varoluşu sırasında paylaştığı bilgiyi yeniden edinmesine yardımcı olur.) Aruntalarda erginlenmenin en son aşaması, genç adamla kutsal nesne (*tjurunga*) arasındaki mistik özdeşliğin, adayın babası tarafından açıklanmasıdır: "Genç adam, şu nesneyi gör. O senin kendi bedenindir. O senin daha önceki varoluşunda dolaşırken sahip olduğun ata kimliğidir. Sonra dinlenmek için yandaki kutsal mağaraya indin" (T. G. H. Strehlow, *Religions Australiennes*, s. 103 vd.).

Başka bir yerde, Yunan mitlerinin aşınma sürecinin bir taslağını çıkarmıştık (krş. *Aspects du mythe*, s. 186 vd.). Ksenophanes'ten (MÖ 565'e doğru doğdu) bazı fragmanları hatırlatalım:

"Homeros ve Hesiodos'un söylediklerine göre tanrılar insanların utanç verici bulacağı her türlü şeyi yapmaktadır: zina, hırsızlık, karşılıklı olarak birbirlerini aldatma" (B 11, B 12). Tanrıların insanbiçimli oluşunu kurnazca eleştirir: "Eğer öküzlerin ve atların ve aslanların elleri olsaydı ve elleriyle insanlar gibi tablolar yapıp, eserler üretebilselerdi, atlar atlara benzeyen tanrı figürleri, ve öküzler de öküzlere benzeyen tanrı figürleri çizerler ve onlara kendi bedenlerini atfederlerdi" (B 15).

Yine de Homeros ve Hesiodos mitolojisi tüm Helenistik dünyanın bilgili insanlarının ilgisini çekmeye devam ediyordu. Ama mitler artık kelimesi kelimesine açık anlamlarıyla kabul edilmiyordu. Şimdi onlarda "gizli anlamlar," "satır aralarında göndermeler" (*hyponoiai*; *allegoria* terimi ise daha geç bir dönemde kullanılmaya başlanmıştır) aranıyordu. Özellikle Stoacıların geliştirdiği alegorik yöntem sayesinde, Homeros ve Hesiodos Yunan seçkinlerinin gözünde "kurtarıldı" ve Homeros tanrıları yüksek bir kültüre değen korunmayı başardı. Bir diğer yöntem, Euemerosçuluk da, Homeros panteonunun ve mitolojisinin kurtarılmasına katkıda bulundu. MÖ III. yüzyılın başında, Euemeros felsefi yolculuk biçiminde bir roman yazdı: *Hiera anagraphe* (Kutsal Tarih). Bu eser hemen ve çok büyük bir başarı kazandı. Euemeros, tanrıların kökenini keşfettiğine inanıyordu. Onlar tanrılaştırılmış eski krallardı. Bu da Homeros'un tanrılarını korumanın "akılcı" bir yoluydu. Bu tanrılar artık bir "gerçekliğe" kavuşmuştu. Bu gerçeklik tarihsel nitelikteydi (daha doğrusu tarihöncesine ilişkindi): onların mitleri ilk kralların kahramanlık destanlarının silikleşmiş veya hayal gücüyle dönüşüme uğratılmış anılarını temsil ediyordu.

Platon'un şekillendirdiği "ruh mitolojisi"nin çekiciliğinden asla bir şey yitirmediğini eklemekte yarar var. Ama bazı Platoncu mitlerin alegorik yorumu yalnızca bilginlerin ilgisini çekmiştir.

§ **184**. İskender'in hayatının ve yaptıklarının toplu bir sunumu için, bkz. W. W. Tarn, *Alexander the Great*, 2 c. (Cambridge, 1948; birinci cilt 1956'da yeniden basılmıştır; ikinci cilt bir kaynak incelemesi ve birçok ek bölüm içermektedir), A. R. Burn, *Alexander the Great and the Hellenistic World* (gözden geçirilmiş 2. baskı: New York, 1962), F. Schachermeyr, *Alexander der Grosse: Ingenium und Macht* (Viyana, 1949), F. Altheim, *Alexander und Asien: Geschichte eines geistiges Erbe* (Tübingen, 1953; Fr. çev. *Alexandre et l'Asie*, Payot, 1954), R. D. Milns, *Alexander the Great* (Londra, 1968), Peter Green, *Alexander the Great* (Londra, 1970; gözden geçirilmiş ve genişletilmiş yeni baskı: *Alexander of Macedon*, Pelican Books, 1974), Robin Lane Fox, *Alexander the Great* (Londra, 1973). Peter Green ve R. L. Fox'un eserleri zengin eleştirel kaynakçalar içermektedir; ayrıca Droysen, Tarn ve İskender'in diğer bazı yaşamöyküsü yazarlarının tarihyazım önvarsayımlarının çözümlenmesine de yer verilmiştir. G. T. Griffith, *Alexander the Great: The Main Problems* adlı eserinde (Cambridge, 1966), en yetkin uzmanların imzalarını taşıyan yakın tarihli bazı incelemeleri yeniden yayımlamıştır. C. A. Robinson, E. Badian ve G. Walser'in (bu sonuncu yazarın makalesi – "Zur neueren Forschung ueber Alexander den Grossen," s. 345-388– 1956'da yayımlanmıştı) katkılarını da sayalım. Ayrıca bkz. J. R. Hamilton, *Plutarch, Alexander: A Commentary* (Oxford, 1969).

Genel tarih için bkz. P. Jouguet, *L'impérialisme macédonien et l'hellénisation de l'Orient* (Paris, 1926); G. Glotz, P. Roussel ve R. Cohen, *Histoire grecque*, c. IV: *Alexandre et l'hellénisation du monde antique* (Paris, 1938, 2. baskı 1945); M. Rostovzeff, *Social and Economic History of the Hellenistic World*, I-III (Oxford, 1941; gözden geçirilmiş yeni baskı, 1953).

Helenistik uygarlık hakkında, bkz. W. W. Tarn, *Hellenistic Civilization* (Londra, 1927, yazar ve G. T. Griffith tarafından gözden geçirilmiş 3. baskı, 1952); Moses Hadas, *Hellenistic Culture: Fusion and Diffusion* (New York, 1959); aynı yazar, "From Nationalism to Cosmopolitanism," *Journal of the History of Ideas*, 4, 1943, s. 105-111. Carl Schneider, *Kulturgeschichte des Hellenismus*, II (Munih, 1969), eksiksiz bir kaynakçanın da yer aldığı (s. 989-1106) anıtsal bir eserdir. Schneider, Helenistik uygarlığın tarihinde dört evre ayırt eder: 1) MÖ 280'e kadar olan dönemin özgül nitelikleri, ilk evrense Helenistik tanrı olan Serapis'in ortaya çıkışı, büyük tanrılara hanedanların koruyucuları olarak tapılması gibi unsurlardır; 2) MÖ 280-220: Helenizmin en parlak çağıdır; 3) Gerilimler ve eskatolojik kaygılar çağının (MÖ 220-168) özellikleri, kıyamet metinlerinde, Mısır ve Asya kökenli *mysteria-sophia* tapımlarında ve Dionysosçuluktа görülen patlamadır; 4) MÖ 168-30 arasındaki Roma fethi süresince birçok tapınak yıkılır veya yağmalanır, rahipler sürülür vb., ama Helenistik dinsel gelenekler erginlenme nitelikli dinsel merkezlerde yaşar: Eleusis, Samothrake, Andania, Delos (s. 770-772; ayrıca bkz. sonuç bölümündeki sentez, s. 963-988).

Helenistik çağda Yakındoğu hakkında, bkz. Samuel K. Eddy, *The King is Dead: Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism, 334-331 B.C.* (Lincoln, 1961); F. E. Peters, *The Harvest of Hellenism: A History of the Near East from Alexander the Great to the Triumph of Christianity* (New York, 1970).

Hükümdarların tanrılaştırılması hakkında, bkz. daha ilerde § 205.

Yunan eğitiminin yaygınlaşması hakkında, bkz. H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité* (Paris, 1948; 2. baskı, 1965), s. 139 vd.; W. W. Tarn, *Hellenistic Civilization*, s. 268 vd.; M. Hadas, *Hellenistic Culture*, s. 59 vd.; C. Schneider, *Kulturgeschichte des Hellenismus*, I, s. .., 5 ("Jugend und Erziehung").

Tevrat Yahudiliğiyle Helenistik "aydın anma" arasındaki karşılaşma XXV. bölümde, özellikle de § 202'de çözümlenecektir. Ayrıca bkz. Tarn, a.g.y., s. 210 vd.; M. Hadas, a.g.y., s. 30 vd., 72 vd.

Helenistik çağda din üzerine kaynakça XXVI. bölümde, § 205-210'da kayıtlıdır.

W. W. Tarn'ın ifade ettiği gibi "Helenistik dünyanın felsefesi Stoacılıktı; geri kalan her şey ikinciIdi." (*Hellenistic Civilization*, s. 326). Metinler H. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, I-IV (1903-1905, 1924; yeni baskı Stuttgart, 1968) içinde yayımlanmıştır. İtalyanca çeviri N. Festa, *Frammenti degli Stoici antichi* (1932-1935, yeni baskı, Hildesheim, 1971) ve R. Anastasi, *I Frammenti morali di Crisippo* (Padua, 1962); Fr. çev. E. Bréhier, *Les Stoïciens* (Paris, 1962); ayrıca krş. M. Pohlenz'in Almanca çevirisi *Stoa und Stoiker* (Zürih, 1950).

M. Pohlenz'in eseri hâlâ temel kaynak niteliğindedir: *Die Stoa*, I-II (Göttingen, 1948-49; 2. baskı, 1964; İtalyanca çeviri, Floransa, 1967). Ayrıca bkz. J. M. Rist, *Stoic Philosophy* (Cambridge, 1969); G. Rodis-Lewis, *La morale stoïcienne* (Paris, 1970); R. Hoven, *Stoïcisme et stoïciens face*

au problème de l'au-delà (Paris, 1971) ve Léon Robin'in kaydettiği kaynakçalar *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique* (yeni baskı, 1973) s. 477-478 ve P. M. Schuhl *a.g.y.* s. 501-503.

Epikuros'un fragmanları Hermann Usener tarafından derlenmiştir: *Epicurea* (1887, yeni baskı, Roma, 1963). Ayrıca bkz. C. Arrighetti *Epicuro Opere* (tıpkıbasım ve İtalyanca çevirileri, Torino, 1960). Konumuz açısından, oldukça geniş eleştirel edebiyat içinden A. J. Festugière'in eserini saymakta yarar var: *Epicure et ses dieux* (1946, 2. baskı, 1968).

Kinikler hakkında temel kaynakça için bkz. L. Robin, *a.g.y.*, s. 464-465.

Helenistik çağda Aristoteles'in felsefesi özellikle bilimsel bir saygınlığa sahipti; ama ortaçağda Hıristiyan, İslam ve Yahudi teolojileri üzerinde hatırı sayılır bir etkisi olacaktır. Aristoteles'in metafiziği de Sâmkhya Yoga'dakini hatırlatır. İnsan bir bedenden (*soma*), ruhtan (*psykhe*) ve akıldan (*nous*) oluşur (*de anima*, 429a, 23). Akıl-ruh ezelden beri vardır ve "insan oluştuğu anda dışarıdan onun" içine girer (*gen. anim.*, 136 b, 28). Akıl-ruh insanın canlı organizmasına aşkındır ve psişik etkilerin erişemeyeceği bir yerden bu organizmayı yönetir; ona "insan içindeki tanrısal" unsur denir (*de anima*, 408 b, 29). Nitekim *nous*, Aristoteles'e göre mutlak, koşulsuz, ezeli ve ebedi gerçeklik olan Tanrı'ya benzer; Tanrı "hareketsiz" olduğu için etkinliği tamamen tinsel düzeydedir (*Ethika nik.*, 1178 b, 7-22, *de caelo*, 292 b, 4 vd.). Aynı şekilde akıl-ruhun da tek etkinliği düşünmektir. İnsan kişiliğini akıl-ruh belirlemez. Dışarıya kayıtsız ve yalnızca kendine denk akıl-ruhun bağlı görüldüğü kişiliklerle hiçbir ilgisi yoktur. Doğmadığı için ölümü de bilmez (*de caelo*, 279 b, 20). Ölüm çıkageldiğinde, *nous* yeniden önceki haline kavuşur. Ama bizim bu bedensiz varoluş tarzını bilmemiz, hatta hayal edebilmemiz olanaksızdır: akıl-ruhun hiçbir akılcı etkinliği ya da anısı yoktur; ona atfedilebilecek tek yüklem *olmak*'tır (*de anima*, 408 b, 18 vd.). Dolayısıyla öteki dünyada insan özgürleşme isteği duyamaz ve ölümsüzlük inancı anlamsızlaşır. İşte Aristoteles öğretisinin bu bölümü ortaçağda sayısız tartışmaya yol açmıştır.

Bir yandan Upanişadlar ve Vedanta'nın *âtman*'ın doğası üzerine spekülasyonlarıyla, diğer yandan da Sâmkhya Yoga'da *puruşa*'nın yapısı ve yazgısıyla olan benzerlikleri bir kez daha vurgulayalım (krş. § 141). Bununla birlikte Aristoteles'in öğretisiyle Hint metafizik anlayışları arasındaki temel bir farklılığı da belirtelim. Hint metafiziğinde ruhun (*âtman, puruşa*) kurtuluşu beraberinde özbilinci ve üstün mutluluğu getirir (krş. *sâccidânânda*).

İskender ve Hindistan üzerine, bkz. H. G. Rawlinson, *Intercourse between India and the Western World* (2. baskı, New York, 1972); A. K. Narain, "Alexander and India," *Greece and Rome*, 12, 1965, s. 155-165; F. F. Schwartz, "Neue Perspektive in den griechisch-indischen Beziehungen," *Orientalistische Literaturzeitung*, 67, 1972, s. 18 vd.

Hindistan ile Batı arasındaki ilk kültürel temaslar üzerine, bkz. *Le Yoga*'da (yeni baskı, 1972) kayıtlı kaynakça, s. 419-420; şunları ekleyin: F. F. Schwartz, "Candragupta Sandrakottos. Eine historische Legende in Ost und West," *Das Altertum*, 18, 1972, s. 85-102; H. Scharff, "The Maurya Dynasty and the Seleucids," *Zeit f. vergleichende Sprachforschung*, 85, 1971, s. 211-225; F. F. Schwartz'ın makalesi "Arrian's *Indike* on India: Intention and Reality" (*East and*

West 25 1975, s 180-200) bu sorunun incelenmesine yapılmış en son katkıları tartışmaktadır.

İskender'in brahmanlarla söyleşilerine ilişkin anlatılar hakkında bkz Friedrich Pfister "Das Nachleben der Ueberlieferung von Alexander u. den Brahmanen." *Hermes*, 68, 1941, s. 143-169, Günther C. Hansen, "Alexander u. den Brahmanen," *Klio*, 43-45, 1965 s. 351-380 J D M Derrett "Greece and India the *Milindapanha*, the Alexander romance and the Gospels." *Zeit f. Religions u. d Geistesgeschichte*," 19 1967, s 33-64, aynı yazar "The History of Palladius on the Races of India and the Brahmans," *Classica et Mediaevalia*, 21, 1960 s 64-135



XXIII. BÖLÜM

MAHĀKĀŚYAPA'DAN NĀGĀRCUNA'YA BUDİZM TARİHİ



185. İlk Bölünmeye Kadar Budizm— Budha'nın ardılı olamazdı. Yasayı (*dharma*) açıklamış ve cemaatı (*samgha*) kurmuştu, şimdi Yasayı derleyip toparlamak, yani Kutlu Kişi'nin vaazlarını derlemek ve dinin kurallarını saptamak gerekiyordu. Büyük müritler, Śāriputra ve Maudgalāyana ölmüştü.[1] Yirmibeş yıl boyunca Ustadın sadık hizmetkârı olan Ānanda ise *arhat* değildi. Meditasyon tekniklerinde ustalaşma zamanını bulamamıştı. 500 *arhat*'tan oluşan bir konsil toplama girişimi, Budha'nın çok takdir ettiği, ama sevimli Ānanda'nın aksine katı ve hoşgörüsüz bir karaktere sahip Mahākāśyapa'dan geldi.

Herkesin üzerinde görüş birliğine vardığı rivayete göre, konsil Rācagriha yakınındaki büyük bir mağarada Ustadın ölümünü izleyen yağmur mevsiminde toplandı ve toplantı yedi ay sürdü. Kaynakların çoğu Mahākaśyapa ile Ānanda arasında yaşanan ciddi gerilimden söz eder. *Arhat* olmadığı için Ananda'ya konsile katılma hakkı verilmemişti. Ānanda inzivaya çekildi ve çok kısa sürede azizliğe erişti. Konsile o zaman kabul edildi veya başka versiyonlara göre, bir keramet göstererek mağaraya girip Yoga güçlerini kanıtladı. Zaten onun bu toplantıda bulunması vazgeçilmez bir koşuldu, çünkü Ustad'ın bütün söylevlerini dinleyip ezberlemiş tek kişi Ananda'ydı. Ananda Mahakāśyapa'nın sorularına yanıt verirken onun söylevlerini ezberden okudu. Bu yanıtlar *Sūtra* külliyatını oluşturur. "Disiplin sepeti"ni (*Vinaya pitaka*) oluşturan metinler ise bir diğer mürit, Upāli tarafından aktarıldı.

Söylendiğine göre, Mahākāśyapa kısa bir süre sonra Ananda'yı Kutlu Kişi'ye hizmet ederken yaptığı birçok (beş veya on) hata nedeniyle suçladı. Bunların en önemlileri, rahibelerin cemaate kabul edilmesini desteklemek ve Kutlu Kişi'den ömrünü içinde bulunulan kozmik dönemin sonuna kadar uzatmasını isteme görevini yerine getirmemekti (krş. § 150). Ānanda herkesin ortasında günah çıkarmak

---

[1] Kutlu Kişi'den yalnızca altı ay önce ölen Śāriputra, *bhikkhu*'lar üzerinde büyük bir nüfuz sahibiydi. "Hikmet" ve çok çeşitli konularda derin bilgi sahibi olmak anlamında hepsini aşıyordu. Bazı okullar onu, Budha'dan sonraki en saygıdeğer aziz olarak kabul ediyordu.

zorunda kaldı, ama sonunda zaferi kazandı ve *samgha*'nın en ileri gelen kişisi oldu. Ömrünün geri kalanını (40 veya *parinirvâna*'dan sonra en azından 24 yıl) hocasının örneğini izleyerek yani yolculuk edip insanlara Yol'u vaaz ederek geçirdiği söylenir.

Budizmin, Râcagriha konsilinden sonraki tarihi iyi bilinmiyor. Sonraki yüzyılda *samgha*'yı yönettiği belirtilen başkeşiş erin farklı listeleri geçerli bilgiler vermiyor. Kesin gibi görünen olgu, Budizmin batıya doğru yayıldığı ve Dekkan'a girdiğidir. Disiplin'in (*Vinaya*) yorumlanmasındaki farklılıklar ve öğreti konusundaki ayrılıklar da muhtemelen çoğalmıştır. *Parinirvâna*'dan yüz veya yüz on yıl sonra oldukça ciddi bir kriz yeni bir konsil toplanmasını gerektirdi. Ânanda'nın müritlerinden Yaśas, Vaiśâli keşişlerinin tavrını özellikle de altın ve gümüş kabul etmelerini çok yakışıksız bulmaktaydı. 700 *arhat*'ın Vaisâlî'de toplanmasını sağladı. Konsil suçlanan uygulamaları mahkûm etti ve sanıklar bu kararı kabullenmek zorunda kaldı.[2]

Ama uyuşmazlık artarak ağırlaşarak sürdü ve MÖ IV. yüzyılın ortalarına gelindiğinde farklı "mezhepler" ortaya çıkmış gibiydi. Vaisâlî konsilinden birkaç yıl sonra Mahâdeva adında bir keşiş Pâtaliputra'da *arhat*'lık koşullarıyla ilgili çok cüretkâr beş sav ileri sürdü: 1) Bir *arhat* rüyasında baştan çıkabilir (yani Mâra'nın kızları onda bir cinsel boşalmaya yol açabilir), 2) bir *arhat*'ta cehalet hâlâ vardır, 3) ve kuşkular da vardır, 4) Yol'da bir başkasının yardımıyla ilerleyebilir, 5) Yoğunlaşmayı bazı sözler söyleyerek sağlayabilir. *Arhat*'ın öneminin bu şekilde azaltılması kendilerini "yaşarken kurtulmuşlar" olarak görenlerin abartılı kibrine karşı bir tepkiyi yansıtıyordu. Cemaatler hızla Mahâdeva'nın yandaşları ve karşıtları olarak ikiye bölündü. Pataliputra'da toplanan konsil, *samgha*'nın "beş nokta" yandaşları ve onlara muhalif olanlar arasında bölünmesini engelleyemedi. Beş noktayı destekleyenler kendilerinin daha kalabalık olduğunu ileri sürerek Mahâsâmghika (büyük konsey) adını aldı, muhalifler ise geleneklere bağlı olanların eskilerin (*sthavira*) yolunu temsil ettikleri iddiasıyla kendilerini Sthaviralar diye adlandırdı.

186. Büyük İskender'den Aśoka'ya— Bu ilk bölünme belirleyici ve sonrası için de örnek oldu çünkü onu başka ayrılıklar izledi. *Samgha*'nın birliği onarılmaz bir biçimde yıkılmış, ama bu durum Budizmin yayılmasını engellememişti. İlk bölünmeyi izleyen yirmibeş yıl boyunca Hindistan'ın geleceği açısından benzersiz bir

---

[2] Bu ikinci konsil, çeşitli disiplin kitaplarında (*Vinaya Pitaka*) nakledilen son tarihsel olaydır. Bundan böyle Budizmin tarihi parçalı ve dağınık bir biçimde daha geç döneme ait eserlerde anlaşılacaktır.

öneme sahip iki olay yaşandı İlki Büyük İskender'in istilasıydı, bu istila, bundan böyle Helenistik etkilere açık hale gelen Hindistan açısından belirleyici sonuçlara yol açtı Yine de tarihe karşı umursamaz, tarihyazım bilincinden yoksun Hindistan ne İskender, ne de onun mucizevi girişimi hakkında hiçbir anıyı saklamadı Hint folkloru, ancak çok daha sonradan dolaşıma giren masalsı efsaneler (sözde "İskendername") yoluyla eski tarihin bu en olağanüstü macerasının bilincine vardı Ama Batı ile yaşanan bu ilk gerçek buluşmanın sonuçları çok geçmeden Hint kültür ve siyasetinde hissedildi Gandhāra'nın Yunan-Budist heykelciliği bunun yalnızca bir örneğidir, ama Budha'nın ilk insan biçimli tasvirini öne çıkardığı için önemlidir

İkinci kayda değer olay Çandragupta (? MÖ 320-296) tarafından Maurya hanedanının kurulmasıydı. Bu prens gençliğinde İskender'i tanımıştı Kuzeybatının birçok bölgesini yeniden fethettikten sonra Nandaları yendi ve Magadha kralı oldu Çandragupta ilk Hint "İmparatorluğu"nun temellerini attı, torunu Aśoka ise bu imparatorluğu genişletip sağlamlaştıracaktı

MÖ III yüzyılın başlarında, Sthavıraların Budizmi kabul ettirdiği bir brahman olan Vātsıputra, ruhgöçleri içinde kişiliğin (*pudgala*) sürekliliği öğretisini savunuyordu (krş § 157) Çok güçlenen bir mezhep kurmayı başardı Sthavıralar kısa bir süre sonra, Aśoka'nın saltanatında bazılarının ileri sürdüğü geçmiş, şimdiki ve gelecek şeyler, "her şey mevcuttur" (*sarvam asti*) kuramı yüzünden yeni bir bölünme yaşadı Aśoka bir konsil topladı, ama bir sonuç çıkmadı Yenilikçiler "Sarvāstivādin" adını aldı Hükümdar onlara düşman olduğu için, Kaşmir'e sığındılar böylece Budizmi Himalayalar'ın bu bölgesine de soktular

Budizm tarihinin büyük olayı Aśoka'nın bu dini kabul etmesiydi (MÖ 274'ten 236'ya veya bir başka hesaba göre MÖ 268'den 234'e kadar hüküm sürmüştü) Kendi itiraflarına göre (13 fermanda yazılıdır), Kalıngalara karşı kazandığı zaferden sonra, Aśoka çok sarsılmıştı Bu savaşta düşman 100 000 ölü ve 150 000 esir vermişti Ama onüç yıl önce Aśoka daha da iğrenç bir cinayet işlemişti Babası Kral Bındusāra'nın ölmek üzere olduğu anlaşılınca kardeşini öldürtmüş ve iktidarı ele geçirmişti Bununla birlikte kardeş katili bu acımasız fatih, "Hindistan hükümdarlarının en erdemlisi ve tarihin büyük simalarından biri olacaktı" (Filliozat) Kalıngalara karşı kazandığı zaferden üç yıl sonra Budist oldu. Yeni dinini açıkça ilan etti ve yıllarca kutsal yerlere hac ziyaretleri yaptı Ama Aśoka Budha'ya olan derin bağlılığına karşın büyük bir hoşgörü sergiledi İmparatorluğundaki diğer dinlere karşı cömertçe davrandı ve onun vaaz ettiği *dharma* hem Budist hem de Brahmancı özellikler taşıyordu Kaya üzerine oyulmuş 12 ferman "Tanrıların dostu, dost

bakışlı Kral Priyadarsi, her tür inançtan kişiyi, tüm mezhep üyelerini ve ruhbandan olmayanları aralarında ayrım gözetmeksizin armağanlarla ve değer verdiğini gösteren çeşitli işaretlerle onurlandırır. Lakin armağanlardan ve onurlandırılmalardan çok her tür inanca sahip olanlar arasında temel niteliklerin gelişimine değer verir."[3] Sonuçta, evren egemeni hükümdarın mükemmel temsilcisi olduğu eski kozmik düzen anlayışı söz konusudur.[4]

Bununla birlikte büyük Mauryaların sonuncusu olan ve Hindistan'ın neredeyse tamamına hükmeden bu kral aynı zamanda Yasanın ateşli bir yayıcısıydı; çünkü onu insan doğasına en uygun yasa olarak kabul ediyordu. Baktria, Sogd ülkesi ve Seylan'a kadar misyonerler göndererek Budizmi her yere yaydı. Rivayete göre, Seylan onun oğlu veya en küçük kardeşi tarafından Budist yapıldı. Bu gelişme hatırı sayılır sonuçlara yol açtı, çünkü bu ada günümüze dek Budist olarak kalmıştır. Aśoka'nın misyonerlik etkinliğine kazandırdığı atılım, Mauryaların ardıllarından gelen baskılara ve İskit halklarının istilalarına karşın, sonraki yüzyıllarda da sürdü. Budizm Kaşmir'den Doğu İran'a sıçradı ve Orta Asya üzerinden Çin'e (MS I. yüzyıl) ve Japonya'ya (VI. yüzyıl) ulaştı. Milattan sonraki ilk yüzyıllarda Bengal ve Seylan üzerinden Hindiçini, Endonezya ve Filipinler'e girdi.

"Bütün insanlar benim çocuklarımdır. Nasıl ki kendi çocuklarımın hem bu dünyada hem öteki dünyada bütün iyilik ve mutluluğu bulmasını diliyorsam, bütün insanlar için de aynı şeyi diliyorum." Aśoka böyle demişti. Onun, dinin birleştirdiği bir imparatorluk –yani *Dünya*– düşü kendisiyle birlikte sona erdi. Ölümünden sonra Maurya imparatorluğu hızla geriledi. Ama Aśoka'nın mesihçi inancı ve Yasayı yaymak için gösterdiği enerji Budizmin evrensel bir dine dönüşmesini, Asya'nın kabul ettiği tek evrensel kurtuluş dini olmasını mümkün kıldı.

187. Öğretisel Gerilimler ve Yeni Sentezler— Aśoka mesihçi siyasetiyle Budizmin evrensel zaferini sağlamıştı. Ama Budist düşüncenin atılımının ve yaratıcılığının kaynağını başka yerde aramak gerekir. Önce "spekülasyoncular"la "yoginler" arasındaki gerilim dikkate alınmalıdır, bu gerilim her iki tarafta da hatırı sayılır bir yorum ve öğretinin derinleştirilmesi çalışmasına yol açmıştır. Sonra din kurallarını içeren metinlerdeki kuramsal nitelikteki uyuşmazlıklar, hatta

---

[3] Çevirenler N. A. Nikam ve Richard McKeon, *The Edicts of Asoka*, University of Chicago Press, 1959.

[4] Budizmin geleneksel Hint düşüncesinin birçok temel düşüncesini kabul ettiğinin bir başka dolaylı kanıtı da bu.

çelişkiler önemlidir, bunlar müritleri sürekli olarak kaynağa yani Ustad'ın öğretisinin temel ilkelerine dönmek zorunda bırakıyordu Bu eski metinleri yorumlama çabası, düşünceye hatırı sayılır bir zenginleşme getirdi "Fikir ayrılıkları" ve "mezhepler" aslında Ustad'ın öğretisinin bir "ortodoksluk" içinde son noktasına ulaştırılamayacağının veya skolastik bir anlayış içinde katı bir çerçeveye sokulamayacağının kanıtıydı [5]

Son olarak da bütün diğer Hint dinsel hareketleri gibi Budizmin de, Budist olmayan değerleri sürekli özumseyip kendi içine katması anlamında, "bağdaştırmacı" olduğunu hatırlatmak gerek Bunun örneğini bizzat Budha vermiş Hint mirasının büyük bölümünü kabul etmişti Söz konusu olan yalnızca *karman* ve *samsāra* öğretisi, Yoga teknikleri ve Brāhmana ile Sāmkhya türü çözümlemeler değil, –onları kendi bakış açısından yeniden yorumlama pahasına– bütün Hindistan'a yayılmış mitolojik imgeler simgeler ve izleklerdi Örneğin sayısız gök ve yeraltı katı, buraların sakinleri ve geleneksel kozmoloji muhtemelen daha Budha zamanında kabul edilmişti Kutsal emanetler tapımı, *parinirvāna*'dan hemen sonra kendini kabul ettirdi, kuşkusuz bazı tanınmış yoginlerin kutsal sayılması bunun öncüllerini oluşturuyordu *Stūpa*'ların çevresinde özgünlükten yoksun olmayan, ama ana hatlarıyla yine de Budizmden daha eski bir kozmolojik simgesellik biçimlenmiştir Birçok mimarlık ve sanat anıtının yok olması, eski Budist külliyatın büyük bir bölümünün kaybolmasıyla birleşince, kesin zamandizinleri yapılmasını engelliyor. Ama birçok simgeselliğin, düşünce ve ritüelin, kendilerini doğrulayan belgesel tanıklıklardan kimi zaman yüzyıllarca daha eski olduğu da tartışma götürmez

Yeni "okullar"ın yansıttığı felsefi yaratıcılığa, özellikle ruhbandan olmayanlar içinde gerçekleşen ve daha ağır işlese de aynı ölçüde yaratıcı bir "bağdaştırmacılık" ve bütünleşme süreci denk düşer [6] Budha'nın veya azizlerin kutsal kalıntılarını veya kutsal nesneleri barındırdığı kabul edilen *stūpa*, muhtemelen ceset yakıldıktan sonra küllerin gömüldüğü tumulusten türemiştir Bir taraçanın ortasında, tavafın yapıldığı yuvarlak bir koridorla çevrili kubbe yükseliyordu *Caitya*, belli sayıda direği ve bir giriş sofasıyla onun çevresini dolaşan bir galerisi olan kutsal yerdi Dört tarafı duvarla örülü küçük bir hücrede çeşitli malzemelere yazılı metinler bulunurdu Zaman içinde *caitya* tapınağın kendisiyle karıştırıldı ve sonunda kayboldu

---

[5] Her okulun ve her mezhebin kendi skolastisizmini geliştirme zorunluluğu hissettiği doğrudur Ama bu sistemleştirme sürecini başlatan ve besleyen özgün felsefi yaratımlardı

[6] Bunu bir "halk" görüngüsü olarak değerlendirmemek gerekir, çünkü esin kaynağını öncelikle geleneksel Hint kültürünün temsilcileri oluşturmaktadır

Tapım secdelerden ve ritüel selamlamalardan, tavaftan ve çiçek, itır, şemsiye vb sungularından oluşuyordu. Buradaki aykırılık –artık bu dünyayla hiçbir ilişkisi kalmamış bir Varlığa tapınma– yalnızca görünüştedir, çünkü stūpa içinde yeniden hakiki kılınmış Budha'nın "fiziksel bedeni"nin izlerine veya tapınağın yapısında simgelenen "mimari bedeni"ne yaklaşmak, Öğreti'nin özümsenmesiyle, yani onun "kuram amaçlı bedeni"nin, *dharma*'nın sindirilmesiyle eşdeğerdir. Daha sonra Budha heykellerine yönelik tapım veya onun varlığıyla kutsallaşmış çeşitli yerlere yapılan hac ziyaretleri (Bodh Gayā, Sārnāth vb.) aynı diyalektikle gerekçelendirilir. *Samsāra*'ya ait çeşitli nesneler veya etkinlikler, Uyanmış Kişi'nin yüce ve geri döndürülemez kurtarıcı eylemi sayesinde inananın selamete ermesini kolaylaştırabilir.[7]

Kutlu Kişi yüzyıllar boyunca ve muhtemelen ölümünün hemen sonrasından itibaren insan suretinde tasvir edilmedi ve onu temsilen ayak izine, ağaca, çarka tapınıldı. Bu simgeler Budha'nın misyonerlik etkinliğini, Uyanış Ağacı'nı, "Yasa çarkının harekete geçirilmesi"ni çağrıştırarak Yasayı mevcut kılıyordu. Milattan hemen sonra ilk Budha heykelleri yapıldığında (Gandhāra'nın Yunan-Hint heykelleri) insan figürü özdeki simgeselliği gölgelemedi. Paul Mus'un gösterdiği gibi, Budha imgesi, Veda sunağının dinsel değerlerini devralmıştı. Diğer yandan Budha'ların (ve aynı dönemin I.-V. yüzyılların Hıristiyan sanatında İsa'nın) başının çevresindeki ışıltılı hâle Ahemeni dönemine ait bir ilkörnekten, özellikle de Ahura Mazda'nın ışıltılı hâlesinden türemiştir. (Zaten bu ilkörnek de eski Mezopotamya anlayışlarının uzantısıdır, krş. § 20.) Budist ikonografide ise, simgesellik özellikle Budha'nın yaradılışının ışıkla özdeşliğini vurgular. Daha önce de gördüğümüz gibi (§ 81) Rig Veda'dan beri ışık, "ruh"a en uygun imgesel ifade olarak kabul edilmişti.

Manastırların (*vihāra*) kurulmasıyla birlikte keşişlerin hayatı bazı değişimler geçirdi. Bizi ilgilendiren tek değişim öğreti ve bilgelik eserlerinin çoğalmasıdır. Çok büyük sayıda kayıp kitaba karşın (bu nedenle birçok okul ve mezhep hakkında neredeyse hiçbir şey bilmiyoruz) Pali dili ve Sanskritçedeki Budist külliyat etkileyici bir orandaydı.[8] "Yüce Öğreti"yi –"üçüncü sepet"i (*Abhidharma Pitaka*)– oluşturan metinler, MÖ 300-MS 100 arasında yazılmıştı. Bu külliyat, Sūtra'ların biçemiyle çelişmektedir: akılcı, didaktik, kuru, kişiselleşmemiş eserler. Budha'nın çağrısı

[7] En eski rivayete göre, Budha *parinirvāna*'dan önce, kendisine inananların yüzyıllar boyunca sunacağı bütün bağlılık ve sunguları kabul etmiştir. krş. Vasubandhu, *Abhidharmakośa*, IV, s. 236-246.

[8] Bu külliyatın yalnızca bir bölümü Tibetçe ve Çince çeviriler içinde korunabilmiştir.

yeniden yorumlanarak felsefi bir sistem biçiminde sunulmuştur. Ama yazarlar *Sūtra*'larda bol miktarda bulunan çelişkileri açıklamaya uğraşır.

Tabii ki her mezhep kendine ait bir *abhidharmakośa*'ya sahiptir ve "Yüce Öğreti"nin farklı versiyonları arasındaki ayrılıklar yeni uyuşmazlıklara yol açmıştır. Getirilen yenilikler kimi zaman önemli boyuttadır. Bir örnek vereyim. Başlangıçta *nirvāna* yalnızca "birleşik olmayan" (*asamskrta*) bürümdü, ama artık okullar birkaç istisna dışında, uzayı, Dört Hakikatı, Yol'u (*mārga*), *pratītya samutpāda*'yı (koşullandırılmış ortak üretim), hatta bazı Yogacı "murakabeleri" "birleşik Olmayan"ın düzeyine yükseltir. *Arhat* ise bazı okullara göre daha aşağı duruma düşebilir, başka okullara göre ise bedeni bile üstün derecede arıdır. Kimileri embriyon aşamasında veya düşteyken bile *arhat* olunabileceğini ileri sürer, ama bu tür öğretiler başka üstadlar tarafından sert bir biçimde eleştirilmiştir.

Budhabilimin yeniden yorumlanışı ise sonuçları itibarıyla daha önemlidir. Sthaviravādinlere göre Śākyamuni *kendini Budha yapmış*, dolayısıyla "tanrı" olmuş bir insandı. Ama başka din âlimlerine göre, Budha-Śākyamuni'nin tarihselliği küçük düşürücü bir olguydu. İlk olarak, büyük bir tanrı nasıl tanrı *haline gelebilirdi*? İkincisi, *nirvāna*'sı içinde kaybolduğu varsayılan bir kurtarıcıyı kabullenmeye rıza göstermek gerekiyordu. O zaman Lokottara okulu birçok kozmik dönemden beri Budha olmuş Śākyamuni'nin oturduğu göğü terk etmediğini ileri sürdü: insanların, Kapilavastu'da doğduğunu, vaaz verdiğini ve öldüğünü gördükleri Budha'nın gerçek Śākyamuni tarafından yaratılmış bir hayalden (*nirmita*) başka bir şey değildi. Mahāyāna bu doketist[¤] Budhabilimi yeniden ele alıp genişletecekti.

Seylan'ın Theravādacıları* da din ayrılıklarının dışında kalamadı. Ama okulların parçalanması ve çoğalması özellikle kıtada şiddetlenerek sürüyordu. Rakipleri Sthaviralar gibi, Mahāsāmghikalar da bölünmeler yaşadı, önce üç gruba, sonra da burada adlarını saymaya gerek olmayan belli sayıda mezhebe ayrıldılar. Ama önemli olan, Mahāsāmghikaların Budizmde kökten bir yenilenmeye yol açmış veya bunu mümkün kılmış olmasıdır. Bu yenilenme Mahāyāna (tam karşılığı "Büyük Taşıt") olarak bilinir.

[¤] Doketizm (Yun. *dokeō*, "...mış gibi gördüm"): Bazı ilk Hıristiyanlar tarafından zındıklık olarak kabul edilen ve İsa'nın bedeninin ne bir hayal ne de gerçek olduğunu, ilahi bir töz olduğunu ve acısının da görünüşte olduğunu savunan öğreti. –yn

* Theravāda Budizmin en eski okulu. –yn

188. "*Boddhisattva*'ların Yolu"— Mahāyana'nın ilk tezahürlerine MÖ 1. yüzyılın sonuna doğru rastlanır; bunlar farklı uzunlukta anlaşılması oldukça güç eserler olan ve Budist düşünce ile edebiyata yeni bir üslup getiren *Prajnāpāramitā Sūtra*'lardır (*Hikmetin Kemalatına Dair Vaazlar*). Hinayāna (tam karşılığı "Küçük Taşıt," eski Budizmi yani Theravāda'yı ifade etmektedir) ve Mahāyāna terimlerinin daha geç döneme ait olduğu anlaşılmaktadır. Yeni yola inananlar ona "*boddhisattva*'ların Yolu" adını vermişti. Disiplin konusundaki daha hoşgörülü tavırları ve daha gizemci bir yapıya sahip Budhabilimleriyle diğerlerinden ayrılırlar. Üzerlerinde ruhbandan olmayanların dinsel bağlılıklarının etkisi olduğu herkes tarafından kabul edilmektedir. Artık ulaşılacak ideal, kendi *nirvāna*'sını arayan yalnız *arhat* değil, ruhban dışı bir kişilik olan *boddhisattva*'dır.* *Boddhisattva*, başkalarının kurtuluşunu kolaylaştırmak için kendi kurtuluşunu sonsuza dek erteleyen iyiniyet ve merhamet örneği bir kişiliktir. Rāma ve Krişna'ya benzeyen bu dinsel kahraman, kendisine inananlardan keşişin züht yolunu değil, *bhakti* türünde kişisel bağlılığı beklemektedir. Bu arada eski Budizmin bu türden bağlılıktan habersiz olmadığını da hatırlatmak gerek. *Majjhima Nikāya*'ya göre (I, 142), bizzat Budha kendisine "basit bir iman veya sevgi duygusu besleyen herkesin cennete gideceğini" açıklamıştır.[9] Ama şimdi *"başkalarının iyiliği için" Budha olma kararını almak*, yeterli olmaktadır, çünkü Mahāyāna müridin idealini kökten değiştirmiştir. Özlenen artık *nirvāna* değil, Budha olma halidir.

Budist okulların hepsi *boddhisattva*'ların önemini kabul ediyordu. Ama Mahāyānacılar *boddhisattva*'nın *arhat*'tan üstün olduğunu açıkladılar; çünkü *arhat* "ben"den tam anlamıyla kurtulmamıştı. Bu nedenle yalnızca kendisi için *nirvāna*'yı arıyordu. *Arhat*'lar, onları eleştirenlere göre, merhameti, hikmet kadar geliştirememişti. Oysa, *Prajnā-pāramitā* metinlerinde de yinelendiği gibi, *boddhisattva*'lar "kendi özel *nirvāna*'larına erişmek istemez. Tam tersine varoluşun çok acılı dünyasını dolaşmışlardır ve yine de yüce aydınlanmayı amaçlasalar da doğum-ve-ölüm karşısında titremezler. Onlar dünyanın çıkarı için, dünyanın mutluluğu için dünyaya duydukları acıma nedeniyle yola düşmüşlerdir. Şu kararı almışlardır: Biz dünyaya siper, dünya için bir sığınak, dünyanın dinleneceği bir yer, dünyanın nihai

---

* *Boddhisattva*: Skr. Aydınlanmış varlık –yn

[9] Metinler çoğaltılabilir. krş. *Dīgha Nikāya*, II, 40; *Dhammapada*, 288 ("Budha'ya sığınan kişi tanrıların meclisine gidecektir").

rahatı dünyanın adaları, dünyanın ışıkları, dünyanın rehberleri, dünyanın selamet yolları olmak istiyoruz."[0]

Mahāyāna yeni ve daha da radikal bir felsefeyi, "evrensel boşluğu" (śūnyatā) geliştirdiği için, bu selamet öğretisi iyice gözü pek bir görünüm almaktadır. Gerçekten de boddhisattva ve onun hikmetini göstermesi için yalnızca iki şeyin gerekli olduğu söylenmektedir: "varlıkları hiçbir zaman terk etmemek ve aslında her şeyin boş olduğunu görmek."[1] Bütün varlıklara –yalnızca insanlara değil, hayaletlere, hayvanlara ve bitkilere de– duyulan merhamet tam gerçekleştiği sırada, tüm dünyanın gerçekliğinden "boşaltılması" paradoksal görünmektedir. Eski Budizm ruhun gerçekdışılığı (nairātmya) üzerinde durmuştu. Mahāyāna, boddhisattva'nın yolunu yüceltirken, şeylerin, dharma'ların gerçekdışılığını, kendinde var olmayışlarını ilan etmektedir (dharma śūnyatā). Ama aslında bu bir aykırılık, bir paradoks değildir. Evrensel boşluk öğretisi, gerçeklik evrenini boşaltarak dünyadan kopuşu kolaylaştırmakta ve ben'liğin silinmesine –Budha Śākyamuni ve eski Budizmin birinci amacına– giden yolu açmaktadır.

Śūnyatā felsefesini sunarken bu soruna tekrar karşılaşacağız. Şimdilik yalnızca Mahāyāna'ya özgü dinsel yaratımları inceleyelim; çünkü Büyük Taşıt'ın ayırt edici niteliğini oluşturan bir yandan ruhban dışı adaylıktaki sınırsız atılım ve bunun getirdiği soteriyolojik mitolojileri, diğer yandan da ustalarının hem görü sahibi, hem de aşırı kuralcı mucize metafiziğidir. Bu iki eğilim asla bir çatışma içinde değildir,[2] tam tersine birbirini tamamlar ve etkiler.

Birçok boddhisattva vardır; çünkü ezelden beri bir Budha olup tüm varlıkların selameti için Uyanış'a erişmeyi dileyen kurtarıcılar çıkmıştır. Bunların en önemlileri Maitreya, Avalokiteśvara ve Mancuśrī'dir. Bodhisattva Maitreya ("iyilik" anlamına gelen maitrī'den türetilmiş isim), bir sonraki Budha'nın Śākyamuni'nin ardılıdır. En meşhuru Avalokiteśvara'dır.[3] Onun daha yakın tarihli, milattan sonra ilk yüzyıllarda kendini hissettiren (ve yalnızca Budist olmayan) sofuluğa özgü bir yaratım olduğuna kuşku yoktur. Avalokiteśvara Hinduizmin üç büyük tanrısının bir sentezi olarak sunulur. O, Evrenin Efendisi'dir, güneş ve ay gözlerinden, toprak ayaklarından, rüzgâr ağzından kaynaklanmıştır; "dünyayı elinde tutar", "cildinin

[0] Aştasāhasrikā, XV, 293, çev. E. Conze, Le Bouddhisme, s. 126.

[1] Vajrachedikā, 3, aktaran Conze, a.g.y., s. 128.

[2] Hinayāna'da ise halk sofuluğunun bazı aşırılıkları bhikkhu'ları rahatsız edince böyle bir çatışma söz konusu olabilir.

[3] Adının anlamı konusunda görüş birliği yoktur. "Yukarıdan bakan efendi (iśvara)" (Burnouf) veya "aşağıya doğru merhametle bakan" (Conze) en inandırıcı yorumlardır.

her gözeneği dünyanın bir sistemini barındırır" –Vişnu ve Şiva'yla ilgili olarak da bu ifadelere rastlanmaktadır. Avalokiteśvara insanı her türlü tehlikeye karşı korur, hiçbir duayı, kısır kadınları çocukla ödüllendirme talebini bile geri çevirmez. Budha Akşobhyā ile dayanışma içindeki Mancuśri ("İyi Talih") hikmetin timsalidir ve ilim sahiplerini korur. Çin Budizminde önde gelen bir yere sahip olacaktır.

Bodhisattva Avalokiteśvara, mistik bir biçimde Budha Amitābha'ya bağlıdır, ama bu sonuncusu Hindistan'da ancak çok geç bir dönemde, VII. yüzyılda yaygınlık kazanmıştır; o zamana dek saygınlığı Avalokiteśvara ile olan ilişkilerine bağlıydı. Buna karşılık VIII. yüzyıldan sonra, Amitābha'nın bahtı Tibet, Çin ve Japonya'da olağanüstü açılacaktır. Mitolojisi ve tapımı şaşırtıcı bir yenilik gösterdiği için onu şimdiden Mahayanacı sofuluk bağlamı içinde tanıtmak yerinde olacaktır. Amitābha basit bir keşişken Budha olmayı ve "mucizevi bir dünya" edinmeyi diledi; bu dünyanın sakinleri onun erdemleri sayesinde *nirvāna*'ya erişinceye dek eşi benzeri görülmemiş bir mutluluk yaşayacaktı. Bu dünya, yani Sukhāvatī ("Mutlu") batıda akıl almaz bir uzaklıktadır. Işık içinde yüzer ve mücevherleri, çiçekleri ve kuşları nedeniyle cennete benzer. Nitekim sakinleri de ölümsüzdür; üstelik Amitābha'nın sözlü öğretisiyle büyük bir keyif yaşarlar.

Bu tür cennetler Hindistan'da önceden de biliniyordu. Sukhāvatī'nin ayırt edici özelliği, *müminlerin büyük bir kolaylıkla buraya girebilmesidir*. Gerçekten de Amitābha'nın ismini işitmiş ve onu düşünmüş olmak buraya girmek için yeterliydi. Ölüm anında tanrı aşağı inecek ve bu kişiyi bizzat Sukhāvatī cennetine götürecekti. Söz konusu edilen, sadakatin mutlak zaferidir. Ama öğretisel gerekçesi en eski Budizmde bulunabilir. *Milinda-panha*'nın Çince versiyonunda "dünyaya gelişlerinden birinde yüz yaşına kadar kötülük yapmış insanların hepsi, eğer öleceklerı anda Budha'yı düşünürlerse, öldükten sonra göğün tepesinde yeniden doğma hakkını kazanacaktır" denmiştir.[14] Gerçi Sukhāvatī cenneti *nirvāna* değildir, ama *tek bir düşünce*'nin veya *tek bir söz*'ün erdemiyle oraya ulaşanlar gelecekte hiçbir çaba sarf etmeden nihai kurtuluşa erişme şansına sahiptir. Budha'nın ve eski Budizmin vaaz ettiği Yol'un katı kuralları düşünülürse, bu yeni teolojinin gözü pekliği daha iyi anlaşılır. Ama günlük ibadette Mahāyāna'nın büyük ustatlarının metafizik keşiflerini uygulamaktan geri kalmayan gizemci ve sofu bir teoloji söz konusudur yine de.

[14] Çev. Paul Demiéville, *Version chinoise du Milinda-panha*, s. 166. Pali dilindeki versiyon Sri Lanka manastırcılığının etkisiyle yapılmış bir yeniden gözden geçirmedir ve araya sokulmuş eklemeleri gösterir.

Sonsuz sayıda Budha olduğu için, sonsuz sayıda da "Budha Toprakları" veya "Budha Tarlaları" (*Budha-kşetra*ları) vardır. Sukhāvatī bu sayısız Budha Topraklarından yalnızca biridir. Bunlar, kurtarıcıların erdemleri veya düşünceleriyle yaratılmış aşkın evrenlerdir. *Avatamsaka* onları "tozlardaki atomlar kadar sayısız" diye betimler; onlar "lütuf *boddhisattva*'sının zihnindeki derin düşünce'den çıkmışlardır. Bütün bu Budha Toprakları imgelemden çıkar ve sonsuz biçimleri vardır."[15] Metinler bu evrenlerin imgeleme ait olduğunu sürekli vurgular. "Budha'nın tarlaları" insanların dini kabul etmelerini sağlamak amacıyla düşüncelerinde yüceltilen zihinsel yapılardır. Hint dehası bu kez de bir selamet aracı olarak kullandığı yaratıcı imgeleme değer yüklemekte duraksamamıştır.

189. Nāgārcuna ve Evrensel Boşluk Öğretisi — Bu mitolojik teolojilere, yine ben merkezci güdüleri yok etme kaygısından hareket eden bazı yeni kuramlar eşlik eder. Bunların ilki, *erdemin aktarılması (parināma)* öğretisidir. *Karman* yasasıyla çelişir gibi gözükse de, aslında *arhat* olmaya çabalayan *bhikkhu*'nun verdiği örneğin ruhbandan olmayanlara yardımcı ve esin kaynağı olduğu yönündeki eski Budizm inancının bir uzantısıdır. Ama erdem aktarımı öğretisi, Mahāyāna tarafından yorumlandığı şekliyle, çağa özgü bir yaratımdır. Müritler erdemlerini aktarmaya veya bütün varlıkların aydınlanmasına adamaya çağrılır. Śāntideva'nın (VII. yüzyıl) meşhur olmuş *Bodhicaryāvatāra* adlı bir eserde yazdığı gibi: "Bütün iyi davranışlarımdan sudûr eden erdemle bütün yaratıkların acısını dindirmek, hastalık olduğu sürece hastanın hekimi, otacısı, bakıcısı olmak istiyorum. ... Hayatımı ve tüm yeniden doğuşlarımı, tüm mülklerimi, edindiğim veya edineceğim tüm erdemi, bütün bunları kendim için hiçbir çıkar kaygısı gütmeden, bütün varlıkların kurtuluşu kolaylaşabilsin diye terk ediyorum."[16]

Bir diğer yeni düşünce, "Budha'nın yaradılışı"nın her insanda, hatta her kum tanesinde bulunduğunu bildirir. Bunun anlamı, bizi Budha olmaya kendi "Budhalığımız"ın zorladığıdır. Bu yaklaşım, Upanişadçı keşifle (*ātman-brahman* özdeşliği) ve insanın tanrıya ancak kendisi de tanrılaşarak tapabileceğini belirten Hindu akşiyomla uyumludur. Kuram, Mahāyāna'da, özellikle de meşhur "Tathāgata embriyonu" (*tathāgatagarbha*) öğretisinde önemli ölçüde geliştirilecektir. Bu kuram, Budha'ların doğasına ilişkin ilk yorumlardan bir diğeriyle de uyumludur: Budha'nın üç bedeni (*trikāya*) öğretisi. Birinci beden, Yasa bedeni (*dharmakāya*)

---

[15] *Avatamsaka Sutra*, aktaran Conze, a.g.y., s. 154.
[16] *Boddhicaryāvatāra*, III, 6 vd., çev. Finot.

aşkın mutlak, sonsuz, ezeli ve ebedidir gerçekten de o *dharma*'nın tinsel bedenidir, yani hem *Budha'nın vaaz ettiği Yasa*, hem de *mutlak gerçek saf varlıktır* (AklA Prajāpati'nin -bazı durumlarda- kutsal heceler ve sınırlı sözlerden oluşan bedeni geliyor, krş. § 77). İkincisi, "zevk bedeni" veya *sambhogakāya* Budha'nın yalnızca *boddhisattva*'ların erişebildiği görkemli epifanisidir Son olarak, "buyusel yaratılış bedeni" (*nirmānakāya*) insanların bu dünyada karşılaştığı ve hem maddi hem de geçici olduğu için onlara benzeyen hayaldır, ama bu hayal de belirleyici bir rol oynar; çünkü ancak bu hayalet-beden aracılığıyla insanlar Yasayı duyup selamete erişebilir

Daha önce de belirttiğimiz gibi Mahāyāna'nın özgul niteliklerini oluşturan öğretideki bu gelişmelerin ve bu mitolojik yapılandırmaların amacı rahibandan olmayanların kurtuluşunu kolaylaştırmaktır Mahāyāna, Hinduizmin "halka" (tapınmalar *bhakti* vb) veya bilginlere özgu bazı unsurlarını da kabul edip kendi yapısıyla bütünleştirerek, Budist mirasa ihanet etmeden onu yenileyip zenginleştiriyordu Nitekim Nāgārcuna'nın (MS II yüzyıl) dehası tarafından geliştirilen evrensel boşluk öğretisi (*śūnyatāvāda*) aynı zamanda Madhyamika öğretisi, 'orta öğreti' diye de biliniyordu ve Śākyamuni'nin vaaz ettiği "Orta Yol"un bir kopyasıydı Boşluk öğretisi (*śūnyatāvāda*), Mahāyānacı dindarlıkta çok belirgin olan "kolaylık" eğilimini sanki dengelemek ister gibi derinliği ve felsefi güçlükleriyle sivrilmektedir

Nāgārcuna'nın Hintli takipleri ve bazı Batılı bilimadamları, *śūnyatāvāda*'nın, Budizmin temel öğretilerini reddeder göründüğü için, nihilist bir felsefe olduğunu açıklamışlardır Aslında dile bağımlı aldatıcı kategorilerden kurtulmaya çalışan bir ontoloji ve ona eşlik eden bir soteriyoloji söz konusudur Demek ki *śūnyatāvāda*, sonunda *karşıtların birliği*'ne varan aykırı bir diyalektik kullanmaktadır, bu da bir anlamda Cusa'lı Nicholas'ı, Hegel'i ve Wittgenstein'ı çağrıştırmaktadır Nāgārcuna, Ustün Gerçeği (*paramārthata*) dille ifade etmenin olanaksızlığını kanıtlayarak, her turlu felsefe sistemini eleştirir ve reddeder Önce iki tur "gerçek" bulunduğunu hatırlatır: Pratik yararları olan uzlaşımsal veya "dunyanın içine gizlenmiş" gerçekler (*lokasamvrti-satya*) ve kurtuluşu sağlayabilecek tek olgu, Nihai Hakikat "Yuksek ilmi" aktarma iddiası taşıyan *Abhidharma* aslında uzlaşımsal bilgilerle çalışmaktadır Daha da kötusu *Abhidharma*, özunde imgelem ürünlerinden başka bir şey olmayan sayısız varoluş tanımı ve kategorisiyle (örneğin *skandha*'lar, *dhātu*'lar vb) kurtuluşa doğru giden yolu karartır Nāgārcuna, söylem ağı içine hapsolmuş zihinsel enerjileri özgurleştirmeyi ve doğru biçimde yönetmeyi hedefler

Var gibi görünen veya duyumsanabilen, düşünülebilen veya hayal edilebilen her şeyin boşluğu, yanı gerçek olmadığı gösterilince, bunu birçok sonuç izler Birinci si: Eski Budizmin bütün meşhur formüllerinin ve *Abhidharma* yazarlarının sistemli bir biçimde yeniden yaptığı tanımlamaların yanlış olduğu ortaya çıkar Örneğin şeylerin üretiminin üç aşaması –"köken" "süre," "durma, kesilme"– diye bir şey yoktur *Skandha*'lar, yok edilemez unsurlar (*dhâtu*'lar), arzu, arzu öznesi veya arzulayanın durumu gibi şeyler de yoktur Bunlar yoktur, çünkü kendilerine özgü bir doğadan yoksundurlar Doğrudan *karman* bile bir zihinsel yapılandırmadır, çünkü ne gerçek anlamıyla bir "eylem" ne de bir "eylemci" söz konusudur Nâgârcuna, "bileşkeler dünyası" (*samskrta*) ile "koşullandırılmamış" (*asamskrta*) arasındaki farkı da reddeder "Nihai Hakikat bakış açısından, kalıcı olmama kavramı (*anitya*), kalıcılık kavramından daha doğru kabul edilemez "[17] Ünlü "koşullandırılmış ortak üretim" (*pratitya-samudpâda*) yasası ise yalnızca pratik açıdan yararlıdır Aslında, "biz koşullandırılmış ortak üretime *śûnya*, 'boşluk' diyoruz"[18] Aynı şekilde Budha'nın açıkladığı Dört Kutsal Hakikatin de kendilerine özgü bir doğası yoktur. Yalnızca dil düzleminde işe yarayabilecek uzlaşımsal gerçekler söz konusudur

İkinci sonuç daha da köktencidir Nâgârcuna "bağlı olan" ile "kurtulmuş olan," dolayısıyla *samsâra* ve *nirvâna* arasındaki ayrımı da reddeder "*Samsâra*'yı *nirvâna*'dan farklılaştıran hiçbir şey yoktur."[19] Bu açıklama dünya (*samsâra*) ve kurtuluşun (*nirvâna*) "aynı şey" olduğu değil, farklılaşmadığı anlamına gelir *Nirvâna*, "zihnin ürünüdür " Başka bir deyişle, nihai hakikat bakış açısından bizzat Tathâgata da özerk ve geçerli bir ontolojik duruma sahip değildir

Evrensel boşluğun üçüncü sonucu ise, düşünce tarihinin tanıdığı en özgün ontolojilerden birinin temellerini atar Her şey "boş," "kendine ait bir doğa"dan yoksundur Bununla birlikte, *śûnyatâ*'nın (veya *nirvâna*'nın) dayandığı bir "mutlak öz"ün varolduğu sonucuna varılmamalıdır "Boşluğun," *śûnyatâ*'nın ifade edilemez, kavranamaz ve betimlenemez olduğunun açıklanması, bu vasıflarla nitelenen "aşkın bir gerçeklik" bulunduğu anlamına gelmez Nihai Hakikat, Vedanta türü bir "mutlak" kavramını ortaya çıkarmaz: o, "şeyler"e ve *onların duraklamasına, kesintiye uğramasına* karşı tam bir aldırmazlık noktasına erişen müridin keşfettiği bir var olma tarzıdır Evrensel boşluğun düşünce yoluyla "idrak edilmesi," aslında kurtuluşla

---

[17] *Mûlamadhyama Kkakârikâ*, XXIII 13, 14

[18] A.g.y., XXIV, 18

[19] a.g.y., XXV, 19 *Mûlamadhyamakakârikâ*'nın XXV bölümü bütünüyle *nirvâna* çözümlemesine ayrılmıştır Bkz Frederick J Streng, *Emptiness*, s 74 vd

eşdeğerlidir. Ama *nirvâna*'ya erişen bunu "bilemez", çünkü boşluk hem olmaya, hem de olmamaya aşkın bir olgudur. Hikmet (*prajnâ*), "bu dünyadaki gizli hakikat"i kullanarak nihai hakikati ortaya çıkarır. "Dünyadaki gizli gerçek" reddedilmez, ama "kendinde var olmayan gerçeğe" dönüştürülür.[20]

Nagarcuna, *śûnyatâvâda*'yı bir "felsefe" olarak kabullenmeyi reddeder. O hem diyalektik, hem de murakabeye dayalı bir uygulamadır: müridi her türlü kuramsal dünya ve *selamet* yapılandırmasından kurtararak, hiçbir şeyin bozamadığı bir dinginliğe ve özgürlüğe kavuşturur. Nâgârcuna, kendi kanıtlarının veya herhangi bir başka felsefi iddiaların dilin dışında veya ötesinde mevcut bir ontolojik temeli nedeniyle geçerli olduğu düşüncesini kesin bir biçimde reddeder. *Śûnyatâ*'nın var olduğu, olmadığı veya hem var olup hem de olmadığı vb. söylenemez. Eğer her şey boşsa, o zaman Nâgârcuna'nın olumsuzlaması da boş bir önermedir saptamasını yapan eleştirilere, gerek rakiplerinin açıklamalarının, gerekse kendi olumsuzlamalarının özerk bir varoluşa sahip olmadığını belirterek yanıt verir. Onlar yalnızca uzlaşımsal gerçeklik düzeyinde var olmaktadır.[21]

Gerek Budizm, gerekse genelde Hint felsefi düşüncesi, Nâgârcuna'dan sonra, değişim hemen belirginlik kazanmasa da, derinlemesine değişmiştir. Nâgârcuna Hint düşüncesinde içkin olan *karşıtların birliği*'ne doğru yönelme eğilimini en uç noktasına kadar götürmüştür. Bununla birlikte *boddhisattva* uğraşısının "her şey boştur" olgusuna karşın bütün yüceliğini koruduğunu da göstermeyi başarmıştır. *Avatamsaka* şöyle der: "*Nirvâna*'da kalmasına karşın *Samsâra*'yı ortaya koyuyor. Varlık olmadığını biliyor, ama onları kendi dinine çekmeye çalışıyor. Tamamen dingin (*śânta*), ama tutkuları da (*kleśa*) varmış gibi görünüyor. Yasanın Bedeni'nde (*dharmakâya*) yaşıyor, ama her yerde, sayısız canlı varlık bedeninde tecelli ediyor. Hep derin esrimeler içine dalıyor, ama arzu nesnelerinden de zevk alıyor."[22] Bütün bu söylenenlere karşın, *boddhisattva* ideali merhamet ve özgeciliğin esin kaynağı olmayı sürdürmüştür.

190. Mahâvîra'dan Sonra Caynacılık: Âlimlik, Kozmoloji, Soteriyoloji— Mahâvîra'nın doğrudan ardılı *sthavira* (Eski) Sudharman oldu, onun, ustadın sözlerini öğrencisi Cambû'ya aktardığı kabul edilir. Demek ki onlar her şeyi bilen kişilerdir (*kevalin*), çünkü yalnızca onlar kutsal metinlerin tamamını ellerinde bu-

---

[20] Krş. Streng, a.g.y., s. 96.
[21] *Mûlamadh.* XIV. 29.
[22] Śikśânanda'nın Çince çevirisi, aktaran E. Lamotte, *L'Enseignement de Vimalakîrti*, s. 36.

lunduruyordu. Cambū'nun ardılları olan Sthavira'ların adları bilinmektedir. Onların en önemlisi, MÖ III. yüzyılın bir şahsiyeti ve Kral Çandragupta'nın çağdaşı olan Bhadrabāhu'dur (ölm. MÖ 270 veya 262). Bhadrabāhu, Cayna kanonunu saptamış, hatta birçok eser yazmıştır. Ama Bhadrabāhu Cayna cemaatının bölünmesine yol açan krize tanıklık ettiği gibi, muhtemelen bu krizin nedenlerinden biri de olmuştur.

Rivayete göre, 12 yıllık bir açlık döneminin geleceğini önceden gören Bhadrabāhu, cemaatın bir bölümüyle birlikte Dekkan'a göç etmiş, öğrencisi Sthulabhadra'yı da geride kalanlarla ilgilenmekle görevlendirmişti. Birkaç yıl sonra Pātaliputra'da, o zamana dek sözlü olarak aktarılan bütün kutsal metinleri derlemek üzere bir konsil toplandı. O sırada Bhadrabāhu, Nepal yolundaydı. Yalnızca kendisinin bildiği bazı eski metinleri ezberden aktarabilmesi için ona temsilciler gönderildi. Ama bu görevliler söyleneni iyi dinlemedi ve özgün öğretiyi içeren bu metinleri ancak parça parça akıllarında tutabildiler. Yalnızca Sthūlabhadra toplam ondört eserden onunu belledi. Muhtemelen bir efsane olan bu olay, daha geç bir dönemde iki kanon arasındaki farkları gerekçelendirmek için kullanılacaktı.

Çıplaklık kuralına sadık kalan göçmenler Magadha'ya geri geldiklerinde, orada kalan keşişlerin laçkalığı karşısında şaşkına döndüler. Ritüeldeki bazı ayrıntılara ilişkin tartışmaların ve öğreti konusundaki ayrılıkların sertleştirdiği gerilim kuşaklar boyunca sürdü. Sonunda MÖ 77'de kopuş kaçınılmaz bir hal aldı ve cemaat ikiye bölündü: Śvetāmbara, "beyaz giyinenler" ve Digambara, "boşluğu giyinenler." İkinci grup, tam çıplaklığa uymayanların nihai kurtuluşa erişemeyeceğini savunuyordu (dolayısıyla kadınların da tam kurtuluşa erişemeyeceklerine inanıyordu). Ayrıca Mahāvīra'nın yaşamöyküsüne ilişkin bazı unsurları da reddediyorlardı (örneğin evli olmasını.) "Boşluğu giyinen" keşişler, eski metinlerin kaybolduğunu kabul ettikleri için, Śvetāmbara'ların oluşturduğu kanonun gerçekliğini kuşkuyla karşılıyorlardı. V. yüzyılın ikinci yarısında Valabhī'de ikinci bir konsil toplandı; bu konsil, kutsal metinlerin bir daha değiştirilmemek üzere yazıya geçirilmesi için, Śvetāmbara'lar düzenlemişti.

Burada geniş Cayna kanonunu oluşturan farklı eser kategorilerini tartışacak değiliz. Kanon sonrası metinlerin sayısı da hayli fazladır.[23] Caynacılık, Budizmden

[23] Felsefe incelemelerinin yanı sıra, (Hindu destanlarından ve Purāṇalar'dan uyarlanmış) destanlara, Tīrthaṃkara'ların efsanevi yaşamöykülerine, hatta masallara, romanlara ve dramalara da rastlanır; ayrıca didaktik ve bilimsel eserler de vardır. Anlatı külliyat dışında zaten »

farklı olarak, ilk yapılarını korumuştur. Zengin felsefe ve ritüel külliyatı içinde, yeni ve yaratıcı düşüncelere pek rastlanmaz. Kundakunda'nın *Pravacanasāra*'sı (MS I. yüzyıl) ve Umāsvāti'nin *Tattvārtha*'sı (tarihi belli olmamasına karşın, Kundakunda'nın eserinden daha sonraya aittir) gibi en meşhur eserler, aslında daha önce Mahāvīra veya onun hemen ardından gelenler tarafından ifade edilmiş anlayışları skolastik bir biçimde sistemleştirmekten başka bir şey yapmaz.[24]

Aynı zamanda bir soteriyoloji olan öğreti, Caynacılığın "Üç Mücevheri"nde yoğunlaşmıştır: Doğru Görme, Doğru Bilgi, Doğru Davranış. Bu sonuncusu yalnızca manastır disipliniyle gerçekleştirilebilir. Dört tür "Doğru Görme" ayırt edilir: Birincisi yalnızca görseldir; sonuncusu ise aşkın ve sınırsız bir algılamadır. Beş "Doğru Bilgi" türünü çözümlemeyeceğiz. Cayna mantığına özgü iki savı hatırlatmak yeterli olacaktır: "bakış açısı öğretisi" (*naya-vāda*) ve "olabilirlik öğretisi" (*syād-vāda*). Birincisi her şey hakkında birbirini tamamlayan birçok beyanda bulunulabileceğini savunur. Belli bir bakış açısından doğru olan bir ifade, olguya başka bir perspektiften bakıldığında doğruluğunu yitirir, ama ifadelerin bütünüyle uyumu bozulmaz. "Olabilirlik" (*syād*) öğretisi göreliliği veya gerçekliğin çokanlamlılığını gündeme getirir. Bu öğretiye, "yedi bölümlü kural" da denir, çünkü yedi beyan biçimi içerir: 1) Bu şöyle olabilir; 2) Bu şöyle olmayabilir; 3) Bu şöyle olabilir veya olmayabilir vb. Öğreti, diğer Hint felsefe okulları tarafından mahkûm edilmiştir.[25] Yine de bu iki mantık yöntemi Cayna düşüncesinin en özgün yaratımlarından birini oluşturmaktadır.

Madde, ruh, zaman ve mekân (bu son iki kategori "töz" olarak kabul ediliyordu) "karman maddesi" vb. çözümlemeleri geliştirilmiş ve sistemleştirilmiş, sınıflandırmalar ve sayımlar çoğaltılmıştı. Belki de Mahāvīra'nın Makkhali Gosāla'dan aldığı ayırt edici bir nitelik de, davranışların ruhta bir renk biçiminde (*leśya*) iz bıraktığı ve bu renklerin bedenlere de nüfuz ettiği inancıdır. Dolayısıyla altı beden rengine göre, ruhun erdemli veya erdemsiz olduğu saptanabilir. Siyah, lacivert ve gri yeraltı dünyası sakinlerinin renkleridir, sarı, pembe ve beyaz yeryüzünde yaşayanları gösterir, saf ve yoğun beyaz ise yalnızca evrenin doruğuna doğru yükselenlere aittir. Bazı Yoga uygulamalarıyla da uyumlu, arkaik bir anlayışın söz konusu

da tumturaklı bir didaktizmden kendini kurtaramamıştır), olağanüstü geniş Cayna edebi üretiminde tekdüzelik ve kısırlık ağır basar.

[24] Bu tür "tutuculuk" geleneksel Hindistan'a özgüdür ve kendi içinde asla olumsuz bir özellik oluşturmaz. Ama Cayna yazıları, metinlerin ağır ve kuru yapısıyla farklılaşır.

[25] Budha, kendilerine yöneltilen her soruyu geçiştiren bazı din adamlarına saldırırken herhalde *syād-vāda*'ya gönderme yapıyordu (*Dīgha*, I, 39-42).

olduğuna kuşku yoktur Nitekim varlıkların tinsel niteliklerine göre tasnifinde, "ruhun kendi saf özü içinde ilk murakabeye dalışı"nın gerçekleştirildiği sekizinci aşamaya "ilk beyaz murakabe" de denir Hindistan'daki veya Hindistan dışındaki başka geleneklerde de, renksel-tinsel aşama eşdeğerliliğine rastlanır

Sāmkhya-Yoga anlayışındaki doğa (*prakrti*) gibi, madde ruha hizmet etmek amacıyla kendiliğinden ve bilinçsiz olarak düzenlenmiştir Evren, başsız ve sonsuz olmasına karşın, ruhların onun yapılarından kurtulabilmesi için vardır Ama şimdi göreceğimiz gibi, kurtuluş kozmostan bütüncül ve nihai kaçış anlamına gelmez Cayna kozmolojisinin özgünlüğü arkaikliğinden kaynaklanır. Hindu ve Budist kozmolojilerin ihmal ettiği geleneksel Hint anlayışlarını korumuş ve onlara yeniden değer kazandırmıştır Kozmos (*loka*) kolları kıvrık yumruklarını kalçalarına koymuş, ayakta duran bir adamla gösterilir Bu makro-insan, bir aşağı dünya (bacaklar), bir orta dünya (bel ve karın bölgesi) ve bir üst dünyadan (göğüs ve baş) oluşur Üç kozmik bölgeyi *axis mundi* (dünya ekseni) gibi bir dikey kanal birleştirir Aşağı dünya, üst üste binmiş yedi "arz" (*bhūmi*) içerir, her birinin, en koyu siyahtan onaltı cins kıymetli taşın pırıltısının oluşturduğu ışığa kadar uzanan farklı renkleri vardır Birinci "arzın" üst bölgelerinde onsekiz tanrı kategorisi yaşar Diğer altı "arz," gerçek cehennemleri oluşturur, gri, lacivert ve siyah renkte farklı lanetli sınıfların buradaki 8 400 000 kişilik nüfusunu oluşturur Onların şekilsiz bedenleri, yakıcı veya buz gibi dondurucu yeraltı diyarlarında yapılan işkenceleri geleneksel klişeleri hatırlatır Affı olmayan cinayetler işlemiş suçlular, makro-insanın ayaklarının altında yer alan en dehşet verici cehennem çukuruna, *nigroda*'ya ebediyen hapsedilir

Çeşitli bölgelerinde -bunlar kozmik insanın organlarıyla özdeşleştirilmiştir-farklı renklerde varlıkların yaşadığı insan biçimli evren, arkaik bir imgedir Hindistanda en iyi korunduğu ve "mistik ışık" deneyimleriyle en anlamlı biçimde bağlantılandırıldığı öğreti Caynacılıktır Orta bölge ana hatlarıyla Hindu ve Budist kozmolojilerin betimlediğiyle aynıdır[26] Meru dağının üstünde yer alan yukarı dünya birbiri üzerine binmiş ve makro-insanın kaburgalarına, boynuna, çenesine,

---

[26] Bir disk biçimindedir ortasında Meru dağı vardır, dağın tabanı yeraltı bölgelerine uzanır Bu kozmik dağın çevresinde, değirmi okyanuslarla birbirinden ayrılmış, ortak merkezli onbeş kıta (bunlara "ada " *dvipa* denir) sıralanır Merkezi kıta, Cambudvīpa dağ sıralarıyla enlemesine yedi bölgeye ayrılmıştır İnsanlar yalnızca güney bölgede, Bhāratavarşa'da (Hindistan) yaşar Diğer ada-kıtalar "keyif toprakları"nı (*bhoga-bhūmi*) oluşturur çünkü buraların sakinleri yaşamak için çalışmak zorunda değildir Burası ayrıca yıldız tanrılarının da ikamet yeridir

yüzündeki beş deliğe ve kafasındaki topuza denk düşen beş bölgeye ayrılmıştır. Her bölge de kendi içinde farklı tanrı türlerinin oturduğu birçok "cennet" içerir. Evrenin zirvesi ve makro-insanın saç topuzu olan beşinci bölge ise kurtulmuş ruhlara ayrılmıştır. Bu *kurtulmuş kişinin kozmosu aşmadığı* (Budist *nirvāna*'da olduğu gibi), yalnızca onun çok sayıda katını tırmandığı anlamına gelir. Kurtulmuş ruh *siddhakşetra*'da, "mükemmeller tarlası"nda kendi benzerleriyle birlikte sözle tarif edilemez ve ezeli ve ebedi bir mutluluğa gömülür, ama hâlâ bir makro-insan evreninin içindedir.

Daha Bhadrabāhu'nun zamanında Caynacılık Bengal ve Orissa'ya girdi. Daha sonra Digambara'lar Dekkan'a ve Śvetāmbara'lar batıya yönelip, özellikle Gucerat'a yerleşti. Her iki cemaatin rivayetlerinde de, dini kabul eden veya sempati duyanlar arasında çok sayıda kral ve prensin adı sayılır. Diğer bütün Hint dinleri gibi, Caynacılık da Müslümanların baskılarından (yağmalar, tapınakların yıkılması, çıplaklığın yasaklanması) çok çekmiştir. Ayrıca Hindu karşı-saldırının da hedefi olmuş ve XII. yüzyıldan itibaren engellenemeyen bir gerileme içine girmiştir. Caynacılık, Budizmden farklı olarak, Hindistan'da hiçbir zaman egemen bir halk dini olmamış ve Hindistan sınırlarının ötesine taşmayı başaramamıştır. Ama Budizm ilk çıktığı ülkede tamamen kaybolurken, Bugün Cayna cemaatının 1 500 000 üyesi vardır ve toplumsal konumları, kültürel seçkinlikleri sayesinde hatırı sayılır bir nüfuz sahibidirler.

§ 185. Budizm ve Budist mezheplerin tarihi üzerine hatırı sayılır bir kaynakça mevcuttur. Bunun asıl önemli bölümü şu eserlerde belirtilmiştir: L. de la Vallee Poussin, *Le dogme et la philosophie du Bouddhisme* (Paris, 1930), aynı yazar, *Nirvāna* (1925), *La morale bouddhique* (1927); E. Conze, *Buddhism, Its Essence and Development* (Oxford, 1951; Fr. çev. *Le Bouddhisme* (Paris, 1952); aynı yazar, *Buddhist Thought in India* (Londra, 1962); Sukumar Dutt, *Budha and the Five After Centuries* (Londra, 1957); E. Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus* (Berlin, 1956); E. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme Indien*, c. , *De l'origine à l'ère Saka* (Louvain, 1958); A. Bareau, "Le Bouddhisme Indien," *Les Religions de l'Inde* içinde, c. III (Paris, Payot, 1966), s. 7-246 (s. 234-243: kaynakça).

Pali dilindeki *Sūtra* külliyatı üzerine, krş. J. Filliozat'nın kısa incelemesi, Renou ve Filliozat, *L'Inde classique* içinde, c. II, s. 323-351; A. Bareau, "Le Bouddhisme Indien," s. 30-40. Yasanın oluşumu hakkında, krş. Lamotte, *Histoire*, I, s. 155-209.

Rācagriha konsiline tüm katılanlar, iki metin derlemesini –*Sutrapitaka* ve *Vinayapitaka*– koro halinde söylemişti. Bazı rivayetlere göre *Abhidharma Pitaka*, "Yüce Öğreti sepeti" (veya "Öğreti'nin Özü") de ezbere okunmuştu, ama bu durum *Tripitaka*'nın, Yasanın tamamının daha o çağda düzenlenmiş olmasını gerektirir ki, bu da pek olası gözükmemektedir, krş. A. Bareau, *a.g.y.*, s. 27.

Śāriputra'nın önemi hakkında, bkz. A. Migot, "Un grand disciple du Bouddha: Śāriputra" (*BEFEO*, XLVI, 1954, s. 405-554).

Ānanda hakkında, bkz. G. P. Malalasekera, *Dictionary of Pāli Proper Names*, 2 c. (Londra, 1937-38) içinde kaynakça referansları, I, s. 249-268.

Disiplin'i ezbere bilen Upāli hakkında, bkz. E. Lamotte'un alıntıladığı belgeler, *L'Enseignement de Vimalakirti* (Louvain, 1962), s. 170-171, dipnot 62.

Konsiller hakkında, bkz. J. Przyluski, *Le concile de Rājagrha* (Paris, 1926-28); ama varsayımlarının bazıları (Ānanda'ya konan konsile girme yasağının, günah keçisini dışlamaya ilişkin bir ritüel kalıntısı olduğu vb.) hiç inandırıcı değildir; A. Bareau, *Les premiers conciles bouddhiques* (Paris, 1955); M. Hofinger, *Etude sur le concile de Vaisālī* (Louvain, 1946); E. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien*, c. I, s. 297-319; E. Frauwallner, *Die buddhistischen Konzilien* (*ZDMG*, CII, 1952, s. 240-261); ayrıca bkz. Charles S. Prebish, "A Review of Scholarship on the Buddhist Councils," *Journal of Asian Studies*, 33, 1974, s. 239-254; Janice J. Nattier ve Charles S. Prebish, "Mahāsāmghika Origins: The Beginnings of Buddhist Sectarianism," *HR* 16, 1977, s. 237-272.

Kanon konusundaki ayrılıklar üzerine, krş. A. Bareau, *Les Religions de l'Inde* içinde, c. III, s. 84 vd.

Çeşitli mezheplerin ortaya çıkışı üzerine, krş. Lamotte, *Histoire*, c. I, s. 571-606; A. Bareau, *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule* (Saygon, 1955); N. Dutt, *Early Monastic Buddhism*, c. I, (Kalkütta, 1945), s. 47-206; Prebish, "Mahāsāmghika Origins." Ayrıca bkz. T. O. Ling, *Buddhism and the Mythology of Evil: A Study in Theravāda Buddhism* (Londra, 1962).

§ 186. Büyük İskender ve Maurya hanedanı sırasındaki Hindistan üzerine krş. L. de la Vallée-Poussin, *L'Inde aux temps des Mauryas et des barbares* (Paris, 1930); E. Lamotte, "Alexandre et le Bouddhisme" (*BEFEO*, XLIV 1945-50, s. 147-162); A. K. Narain, *The Indo-Greeks* (Oxford 1957); W. W. Tarn, *The Greeks in Bactria and India* (2. baskı Cambridge 1951).

Aśoka hakkında krş. J. Bloch, *Les inscriptions d'Aśoka* (Paris, 1950), Lamotte, *Histoire*, s. 319-340; A. Bareau, *Les sectes bouddhiques*, s. 35-55. Przyluski'nin *La légende de l'empereur Aśoka dans les textes indiens et chinois* adlı eseri (Paris, 1923), mükemmel metin çevirileriyle hâlâ kullanılabilir durumdadır. "Aśoka gücünün doruğundayken çağının en büyük prensiydi. Ne MÖ III. yüzyıl ortasının Roma'sı, ne de Ptolemaios'lar Mısır'ı Hint İmparatorluğu'nun güç ve görkemine erişebilir, aynı çağda Selefkiler krallığı Parth'ların baskısı altında boyun eğerken, Çin hâlâ birliğini sağlayacak Ç'in hanedanına karşı mücadele etmektedir. Eğer Aśoka Batı yönünde gösterdiği tüm çabalara karşın bu halklar arasında tanınmamışsa, bunun nedeni o çağda hiçbir halkın kendinden başkasını görememesi ve görmeyi bilememesidir. Üstelik Aśoka'nın şanını oluşturan yalnızca gücü değildir: çok az prens, yönetimine özgürlükçü bir dinin esinlerini onun kadar ölçülü bir biçimde taşımayı becerebilmiştir" (J. Filliozat, *L'Inde classique*, I, s. 220-221).

Kandahar'da bulunan çift dilli, Yunanca-Aramice yazıt üzerine, bkz. D. Schlumberger, L. Robert, A. Dupont-Sommer ve E. Benveniste, "Une bilingue greco-araméenne d'Aśoka," *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1964, s. 1-15, A. Dupont-Sommer, "Une nouvelle inscription arameenne d'Aśoka trouvée dans la vallée du Lagman (Afganistan)," *a.g.y.*, 1970, s. 15.

§ 187. *Stūpa* ve kutsal emanetler tapımı hakkında bkz. M. Benisti, "Etude sur le *stūpa* dans l'Inde ancienne" (*BEFEO*, L. 1960, s. 37-116); A. Bareau, "La construction et le culte des *stūpa* d'après les Vinayapitaka" (*a.g.y.*, s. 229-274); S. Paranavitana, "The *Stūpa* in Ceylon" (*Memoirs of the Archael. Survey of Ceylon* c. V, Colombo, 1946), Akira Hirakawa, "The Rise of Mahāyāna Buddhism and Its Relation to the Worship of Stupas," *Memoirs of the Research Department of Toyo Bunko*, 22, 1963, s. 57-106. John Irwin, Aśoka direklerinin eski bir dinsel geleneğin uzantısı olduğunu, bu geleneğe Mezopotamya'dakine benzetilebilecek bir kozmolojik simgeselliğin egemen olduğunu göstermiştir: "'Aśokan' Pillars: A Reassessment of the Evidence," I-III, *The Burlington Magazine*, 65, Kasım 1973, s. 706-720, 66, Aralık 1974, s. 712-727, 67, Ekim 1975, s. 631-643.

Caitya hakkında krş. V. R. Ramchandra Diksnitar, "Origin and Early History of Caityas" (*Indian Historical Quarterly*, XIV, 1938, s. 440-451) ve M. Eliade, *Le Yoga*, s. 412'deki kaynakça.

Budist tapınakların simgeselliği hakkında Paul Mus'un büyük eseri, *Barabudur*, 2 c. (Hanoi 1935) hâlâ vazgeçilmezliğini korumaktadır.

Budha tasvirinin kökeni ve gelişimi hakkında, bkz. A. K. Coomaraswamy, "Indian origin of the Budha Image," *JAOS*, 46, 1926, s. 165-170, aynı yazar, "Origin of the Budha Image," *Art Bulletin*, 9, 1927, s. 1-42, P. Mus, "Le Bouddha paré. Son Origine Indienne. Śākyamuni dans le

Mahāyānisme Moyen," *BEFEO*, 28, 1928 s. 153-280, O. C. Gangoly, "The Antiquity of the Budha-Image the Cult of the Budha," *Ostasiatische Zeitschrift*, 14, 1937-38, s. 41-59, E. Benda, *Der vedische Ursprung des symbolischen Budhabildes* (Leipzig, 1940), B. Rowland "Gandhara and Late Antique Art the Budha Image," *American Journal of Archaeology*, 46, 1942, s. 223-236 aynı yazar, *The Evolution of the Budha Image* (New York 1963)

Vedacı simgeciliğin Budist imgelemde sürmesi hakkında, bkz. Paul Mus, *BEFEO*, 1929, s. 92 vd., A. Coomaraswamy "Some Sources of Buddhist Iconography" (*Dr. B. C. Law Volume* içinde, 1945, bol. I, s. 1 8) aynı yazar, "The Nature of Buddhist Art" (*Figures of Speach or Figures of Thought* içinde Londra. 1946 s. 161 199) özellikle s. 180 vd. I. V. yüzyıllardaki İsa ve Budha tasvirleri arasındaki benzerlikler konusunda, krş. Benjamin Rowland "Religious Art East and West", *HR* 2 Yaz 1962, s. 11-32) Rowland'a göre çok daha eski bir döneme uzanan bir simgeselliğin ortak mirası söz konusudur İsa ve Budha, aşkın doğalarını ortaya çıkarmak için (Yunan hatibin togasını devralan mükemmel Öğretmenler veya güneş simgeselliğiyle yüklü dev boyutlu figürler olarak tasvir edilmişlerdir Ayrıca krş. B. Rowland, "Budha and the Sun God" (*Zalmoxis*, I, 1938, s. 69-84)

Manastır hayatı hakkında, krş. Nalinaksha Dutt, *Early Monastic Buddhism* (gözden geçirilmiş baskı) Kalküta, 1960, Charles Prebish, *Buddhist Monastic Discipline The Sanskrit Prātimokşa Sūtras of the Mahāsāmghikas and the Mulasarvāstivādins* (Pennsylvania, 1975).

Abhidharma pitaka külliyatı üzerine, krş. L. de la Vallee-Poussin, "Documents d'Abhidharma, traduits et annotés," bö. I (*BEFEO*, 1930, s. 1-28, 247-298) II-III, *Mélanges chinois et bouddhiques* içinde, I, 1932, s. 65-125, IV-V *a.g.y.*, 1937, s. 7-187, Mahathera Nyanatiloka, *Guide Through the Abhidharma-Pitaka* (2. baskı, Colombo 1957), A. Bareau, "Le Bouddhisme Indien" s. 93-106 Ayrıca krş. H. V. Guenther, *Philosophy and Psychology in the Abhidharma* (Luknow, 1967), *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, çev. La Vallée- Poussin, 6 c., Paris. 1923-1931

Bununla birlikte, *Abhidharma*'nın spekülasyonları teşvik etmekten çok, tutarlı bir felsefi kuram yardımıyla zihni açmayı amaçladığını belirtmek gerek Demek ki bu eserin nihai hedefi soteriyolojiyi vermektir

§ 188 *Prajnāpāramitā* zamandizini, edebiyatı ve kaynakçası üzerine, bkz. Edward Conze'nin mükemmel sunumu *The Prajnāpāramitā Literature* (Lahey, 1960), bu eserde Avrupa dillerine yapılmış çevirilerin de bir listesi yer almaktadır Bizzat Conze birçok metni çevirmiştir krş. *Selected Sayings from the Perfection of Wisdom* (Londra, 1955)

Mahāyāna üzerine krş. E. Conze *Buddhist Thought in India* (Londra, 1962), s. 195-237, A. Bareau, *Les Religions de l'Inde* içinde III s. 141 199, aynı yazar, *L'absolu en philosophie bouddhique* (Paris, 1951) E. Lamotte, "Sur la formation du Mahāyāna" (*Festschrift Friedrich Weller*, Leipzig, 1954, s. 377 396) Mahāyāna metinlerinin Avrupa dillerine yapılmış en önemli çevirilerinin listesi için, bkz. A. Bareau *a.g.y.*, s. 242-243

Mahāyānacı anlatıya göre, Kutlu Kişi'nin ölümünden sonra, öğrencileri Rācagrıha'da, Mahākāśyapa'nın yönetiminde toplandı ve "Üç Sepet"i derledi bu sırada büyük *bodhisattva*'-

lar Vimalasvabhāva tepesine çıkıp, Ananda'nın yardımıyla *Mahāyānasūtra*'ları derledi. Bu eserler Devaların, Nāgaların veya Gandharvaların yanında gizli yerlere kondu. *Parinirvāna*'dan ancak beş yüz yıl sonra Yasa gerileme içine girmişken Nāgarcuna Nāgaların sarayında *Mahāyānasūtra*'ların saklandığı yedi sandığı buldu. Bunları 90 günde ezberledi ve ruhbandan olmayanlara aktarmaya başladı. Bu masalsı rivayet hakkında krş. Lamotte, *L'Enseignement de Vimalakirti*, s. 67-68.

Bodhisattva üzerine, bkz. W. Rahula, "L'idéal du Boddhisattva dans le Theravāda et le Mahāyāna," *J.A.*, c. 259, 1971, s. 63-70. Milattan sonraki ilk yüzyıllarda Mahāyāna yazarları *śrāvaka*, *pratyekabudha*'lar ve *boddhisattva*'lardan söz ederler. Bir *śrāvaka* (tam karşılığı "öğrenci, tümüz") Budha öğretisini uygular ve sonuçta *nirvāna*'ya erişir. Bir *pratyekabudha* (bireysel Budha) *nirvāna*'yı tek başına kavrar, ama tam uyanmış bir Budha gibi gerçeği başkalarına açıklama yetkisine sahip değildir. Bir *boddhisattva*, *nirvāna*'ya erişebilen, ama başkalarının iyiliği için bundan vazgeçen kişidir (Rahula, s. 65-66).

Çeşitli *boddhisattva* çözümlemeleri için, E. Conze, *Le bouddhisme*, s. 123 vd., A. Bareau, *a.g.y.*, s. 169 vd., J. Rahder, *Dasabhūmikasūtra et Boddhisattvabhūmi*, Paris, 1962, L. de la Vallée Poussin, *Vijnaptimātratāsiddhi*, c. I, s. 721-742, ve özellikle Etienne Lamotte'un geniş açıklamalar ve yorumlar da içeren çevirisi *L'Enseignement de Vimalakirti* (Louvain, 1962).

Maitreya hakkında, krş. H. de Lubac, *Amida* (Paris, 1955), s. 82 vd. ve E. Lamotte'un aktarılayıp yorumladığı metinler: *L'Enseignement de Vimalakirti*, s. 189-192, dipnot 89. Manjuśrī hakkında, bkz. E. Lamotte, "Manjuśrī," *T'oung Pao*, 48, 1960, s. 1-96.

Avalokiteśvara üzerine, bkz. M.-T. de Mallmann, *Introduction à l'étude d'Avalokiteśvara* (Paris, 1948), H. de Lubac, *Amida*, s. 104 vd. Bazı bilginler (Sylvain Lévi, Sir Charles Elliot, J. Przyluski, Paul Pelliot, Mlle de Mallmann) Avalokiteśvara'daki İran kökenli unsurları ortaya çıkarmıştır, krş. H. de Lubac, *a.g.y.*, s. 237 ve devamındaki tartışma. Ama bu unsurların Hint öncülleri de eksik değildir, krş. J. Filliozat, *JA*, c. 239, 1951, s. 81; *RHR* 1950, s. 44-58.

Amitābha ve Sukhāvatī hakkında, bkz. H. de Lubac, *a.g.y.*, s. 32-48, 78-119 ve birçok yerde.

P. Demiéville'in dipnot 13'te belirtilen makalesi *BEFEO*, c. 24, 1924'te çıkmış ve 258 sayfalık bir ayrı-basımı yapılmıştır.

Diğer Budha'lardan hiçbiri Amitābha'nın yüceliği ve etkililiğine sahip değildir. Daha sonra tüm bu Budha ve *boddhisattva*'lar yanlarında tanrılar (özellikle de Brahmā ile İndra ve Prajnapāramitā'nın veya Tārā'ların (adları "Yıldız" ve "Kurtarıcı" anlamına gelen tanrıçalar) çeşitli kadın kişileştirmeleri olduğu halde betimlenmiştir. Bu yeni Budhabilim Budha'ların dünyaüstü niteliği hakkındaki ön-Mahāyānacı kuramların uzantısıdır. En son halini IV. yüzyılda Asanga'nın verdiği anlaşılmaktadır; krş. *Vijnaptimātratāsiddhi*, çev. L. de la Vallée Poussin, c. II, s. 762-813; *Hobogirin*, fas. II, s. 174-185.

"Budha tarlaları" (*Budha kşetra*'lar), bir Budha'nın merhametinin tezahür ettiği sayısız evrenlerdir. Temiz, kirli ve karma evrenler ayırt edilmektedir. Bizim evrenimiz olan Sahā, tehlikeli ve sefil olarak sunulmaktadır, halbuki Sakyamuni mükemmel aydınlanmaya bu evrende erişmişti. Ama "temiz olsun olmasın, *Budha kşetra*'ların hepsi Budha Topraklarıdır ve bu nite-

nedeniyle tamamen temizdir. Temiz tarlalar ile kirli tarlalar arasındaki ayrım tamamen özneldir. Budha'lar kirli bir toprağı temiz toprağa ve temiz bir toprağı kirli toprağa istedikleri gibi dönüştürürler" (Lamotte, *L'Enseignement*, s. 399). Ayrıca bkz. *Hobogirin*, s. 198-203'teki *Butsudo* makalesi.

Budha'lar ve *boddhisattva*'lar tapımı saygı ve övgü ifadelerini, sürekli onları düşünme çabasını, bir gün mükemmel Budha olarak yeniden doğma isteklerini, ama en önemlisi onların adlarının sürekli yinelenmesini içerir; bu yöntem Hindistan'da ve Mahāyāna'nın yayıldığı tüm ülkelerde çok tutulmuştur. Din âlimleri bu iki yönteme özgü erdemleri tartışmıştır: bir Budha'ya iman veya onun adının ritüel biçiminde yinelenmesi. Aslında Mahāyānacı bu iki "buluş" Hindistan'da uzun bir tarihöncesine sahiptir ve onların "popüler" niteliğinin altında kutsal sözcüklerin ve "merhamet düşünceleri"nin sonuç alıcılığına dayanan düşünceler gizlenmektedir. Ayrıca bkz. Frank E. Reynolds, "The Several Bodies of the Budha: Reflections on a Neglected Aspect of Theravada Tradition," *HR* 16 (1977), s. 374-389.

§ 189. Nāgārcuna ve Mādhyamika hakkında bkz. Frederick J. Streng, *Emptiness: A Study in Religious Meaning* (Nashville, 1967), s. 237-245'teki kaynakçalar. Nāgārcuna'nın hayatı hakkında krş. *a.g.y.*, s. 237-238 ve E. Lamotte, *Traite* (Louvain, 1944), "Introduction," s. X-XIV'teki kaynakça. Lamotte, Kumāracīva'ya ve onun okuluna göre Nāgārcuna'nın MS 243-300 arasında yaşadığını göstermiştir (*Vimalakirti*, s. 76). Nāgārcuna'nın eserleri ve ona atfedilen eserler üzerine, krş. Streng, *a.g.y.*, s. 238-240. *Mūlamadhyamaka kārikā* ve *Vigrahavyārtani*, Streng tarafından çevrilmiştir, *a.g.y.*, s. 181-227. E. Lamotte'un *Traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajnāpāramitāśastra)* adlı eseri (2 c., Louvain, 1944-1949) Kumāracīva'nın Çince versiyonunun 1-30. bölümlerini içermektedir. Eserde Kumāracīva'nın katkısı olan ekler de yer alıyor olabilir. Diğer eserlerinin Avrupa dillerine çevirileri Streng, s. 238-240'ta sayılmıştır. *Mādhyamika Kārikā*'ların metni bu eserin Sanskritçe, Tibetçe ve Çince yorumlarında bulunmaktadır. En değerli yorum Candrakīrti'ninkidir (*Prasannapadā*). *Prasannapadā*'nın yirmi yedi bölümü farklı yazarlar tarafından (Stcherbatsky, S. Schayer, E. Lamotte, J. de Jong ve J. May; bkz. Streng, s. 240) Almanca, İngilizce ve Fransızcaya çevrilmiştir. J. May, *Candrakirti Prasannapadā Mādhyamakavrtti: Douze chapitres traduits du sanscrit et du tibétain* (Paris, 1959) ayrıca belirtilmeyi hak etmektedir.

Nāgārcuna'nın felsefesi hakkında, bkz. Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvāna*, s. 1-68; La Vallee-Poussin, "Reflexions sur le Mādhyamaka" (*Mélanges chinois et bouddhiques*, II, 1933, s. 1-59, 139-146); T. R. V. Murti, *Central Philosophy of Bouddhism* (Londra, 1955), J. May'in saptamalarıyla birlikte, *IIJ* 3, 1959, s. 102-111; Richard H. Robinson, *Early Mādhyamika in India and China* (Madison ve Londra, 1967), s. 21-70 ve özellikle Streng'in eseri, s. 43-98, 139-152.

§ 190. Cayna Kanonunun ve cemaatının kısa bir tarihçesi için, krş. L. Renou, *L'Inde Classique* II, s. 609-639. Cayna felsefesi için, krş. O. Lacombe, *a.g.y.*, s. 639-662 ve daha yukarıda § 152'de belirtilen kaynakçalar. Şunları ekleyin: Y. R. Padmarajiah, *A Comparative Study of the Ja-*

ina Theories of Reality and Knowledge (Bombay 1963) Ayrıca bkz. Mrs S. Stevenson, *The Heart of Jainism* (Oxford, 1915); S. B. Deo, *History of Jaina Monachism from Inscriptions & Literature* (Poona, 1956), R. Williams, *Jaina Yoga A Survey of the Mediaeval Śrāvakācāras* (Londra, 1963), U P Shah, *Studies in Jaina Art* (Benares 1955) V A. Sangave, *Jaina Community A social survey* (Bombay, 1959)



XXIV. BÖLÜM

HİNDU SENTEZLER: *MAHĀBHĀRATA* VE *BHAGAVAD GİTĀ*



191. Onsekiz Gün Savaşı— *Mahābhārata*, 90 000 dizesiyle dünya edebiyatının en uzun destanıdır. Metin, bize aktarıldığı biçimiyle, çeşitli düzeltmeler ve birçok ilave içermektedir, özellikle "ansiklopedik" bölümlerdeki ilaveler dikkat çekmektedir (XII. ve XIII. kitaplar). Bununla birlikte şiirin "ilk hali"nin yeniden oluşturulabileceğini sanmak boş bir düşüncedir. Yazılış tarihine gelince "bu kavram destan için bir anlam ifade etmez" (L. Renou). Manzum destanın MÖ VII. ve VI. yüzyıllar arasında tamamlandığı ve bugünkü halini MÖ IV. ve MS IV. yüzyıllar arasında bulduğu kabul edilmektedir (Winternitz).

Ana izlek, Bhāratalarin iki soyu arasındaki çatışma üzerine kuruludur: Kuruların soyundan gelenler (100 Kaurava) ve Pānduların soyundan gelenler (beş Pāndava). Kauravaların en yaşlısı ve kör kral Dhritarāştra'nın oğlu olan Duryodhana, kuzenlerine karşı şeytani bir kin beslemektedir; o aslında demon Kali'nin, yani dünyanın en kötü çağına ait demonun bedenlenmiş halıdır. Beş Pāndava –yani Yudhiştira, Arcuna, Bhīma, Nakula ve Sahadeva– Dhritarāştra'nın küçük erkek kardeşi Pāndu'nun oğullarıdır. Gerçekte ise tanrılar Dharma, Vāyu, İndra ve iki Asvin'in oğullarıdır ve bu tanrısal akrabalığın önemi ileride anlaşılacaktır. Pāndu öldüğünde, Yudhiştira iktidarı üstlenebilecek yaşa gelinceye kadar, Dhritarāştra kral olur. Ama Duryodhana boyun eğmez. Kuzenlerine kurduğu tuzakların en tehlikelisi, onları içinde oturmaya ikna ettiği bir evde çıkardığı yangındır. Pāndavalar bir yeraltı geçidinden kaçarak kurtulur ve anneleriyle birlikte kimliklerini gizleyerek ormana sığınırlar. Bunu sayısız macera izler. Brahman kılığına giren Arcuna, tanrıça Śrī'nin bedenlenmiş hali olan prenses Draupadī ile evlenmeyi başarır ve onu Pāndavaların ormanda yaşadıkları yere götürür. Draupadī'yi görmeyip Arcuna'nın dilenerek topladığı gıdaları getirdiğini sanan anne haykırır: "Ondan birlikte yararlanın." Böylece genç kız beş kardeşin ortak eşi olur.

Pāndavaların yangında ölmediğini öğrenen kör kral Dhritarāştra, krallığın yarısını onlara bırakmaya karar verir. Kendilerine İndraprastha adında bir başkent inşa ederler ve Yādavalar aşiretinin reisi olan kuzenleri Krişna da orada onlara katılır.

Duryodhana, Yudhişthira'yı kendisiyle zar atmaya kışkırtır Zarlardan biri hileli olduğu için, Yudhişthira sırasıyla mülklerini, krallığını, kardeşlerini ortak karılarını yitirir Kral bu oyunu iptal eder ve Pāndavalara mulklerini geri verir Ama kısa bir sure sonra ikinci bir zar oyununa izin verir, kaybedenlerin onikı yıl boyunca ormanda ve onüçüncü yıl kimliklerini gizleyerek yaşaması kararlaştırılır Yudhişthira oynar yine kaybeder, kardeşleri ve Draupadī ile birlikte surgune gider 17 500 beyitiyle en uzun bölüm olan üçüncü kitap, *Vanaparvan* ("Orman Kitabı") aynı zamanda edebi bölümler açısından da en zenginidir. Keşişler Pāndavalara Nala ve Damayantī Sāvitrī, Rāma ve Sitā'nın dramatik öykülerini anlatır Bir sonraki bölüm sürgünlerin tanınmadan geçirmeyi başardığı onüçüncü yılın maceralarını içerir Beşinci bölümde ("Hazırlıklar Kitabı") savaş kaçınılmaz görünmektedir Pāndavalar Krışna'yı elçi olarak gönderir Ya krallıklarının ya da en azından beş köyün kendilerine geri verilmesini talep ederler, ama Duryodhana bunu reddeder Her iki yanda da çok büyük ordular toplanır ve savaş patlar

Destanın en meşhur bölumu altıncı kitabın içinde yer alır daha ilerde de üzerinde duracağımız *Bhagavad Gītā* Sonraki bölümlerde, onsekiz gün boyunca ortalığı kasıp kavuran bu savaşın çeşitli anları büyük bir emek verilerek anlatılmıştır Toprak ölüler ve yaralılarla kaplanmıştır Kuruların önderleri birbiri peşi sıra ölür. En son Duryodhana düşer Yalnızca üç Kaurava kurtulur, bunlardan biri de tanrı Şiva'nın içine girdiği Aśvatthāman'dır Aśvatthāman, Şiva'nın yarattığı bir demon sürüsüyle birlikte gece uyuyan Pāndavaların kampına dalar ve o sırada orada bulunmayan beş kardeş hariç, herkesi katleder Bu kadar cinayetin büyük bir kedere boğduğu Yudhişthira tahttan vazgeçmek ve bir keşiş hayatı sürmek ister, ama Krışna'nın ve birçok bilgenin de yardımıyla kardeşleri onu bu kararından vazgeçirmeyi başarır Yudhişthira görkemli bir at kurbanı töreni yapar (*aśvamedha* krş § 73) Dhritarāştra, yeğeniyle onbeş yıl boyunca işbirliği yaptıktan sonra, birkaç yoldaşıyla birlikte ormana çekilir Kısa bir süre sonra kendi kutsal ateşlerinden çıkan bir yangında can verirler Büyük savaştan otuz altı yıl sonra Krışna ve halkı da benzer bir son yaşar Bir büyüyle gürze dönüşen kamışlarla birbirlerini öldürürler Başkent yıkılır ve okyanusun sularına gömülüp kaybolur Yaşlandığını hisseden Yudhişthira, iktidarı yeğeninin oğlu Parikşit'e (o ölü doğmuş, ama Krışna tarafından diriltilmiştir) bırakır ve kardeşleri Draupadī ve bir köpekle birlikte Himalayalar'a yönelir Arkadaşları yolda birbiri peşi sıra olur Yalnızca Yudhişthira ve köpek (o da aslında öz babası Dharma'dır) sonuna kadar dayanır Destan Yudhişthira'nın

Ölüler Dıyarı'na kısa sureli inişinin ve bunun ardından göğe yükselişinin betimlenmesiyle sona erer

192 Eskatolojik Savaş ve Kıyamet— Bu canavarca savaşı çıkaran, dunyayı durmadan çoğalan bır nufusun yükünden kurtarmak isteyen Brahmā'dır Brahmā bazı tanrılardan ve demonlardan korkunç bır kırım başlatmaları için insan kılığına girmelerini istemiştir *Mahābhārata*, dünyanın sonunu (*pralaya*) ve bunun ardından Yudhişthira veya Parikşit'in yonetiminde yeni bır dunyanın doğuşunu betimler [1] Şiir eskatolojik bır yapıya sahiptir "İyi" ve "kötü" güçler arasında (*deva*'lar ve *asura*'lar arasındakine benzeyen) geniş çaplı bır savaş ateş ve suyla kozmik boyutların yok edilmesi yeni ve temiz bir dünyanın Parikşit'in mucizevi dirilişiyle simgelenen, yeniden doğuşu Bir anlamda eski Yeni Yıl mitsel-ritüel senaryosuna çok görkemli bır biçimde yeniden değer yüklenmesinden söz edilebilir Bununla birlikte bu kez söz konusu olan bır "yıl"ın sonu değil, bır kozmik çağın kapanışıdır

Purānalar devrinden sonra döngüsel kuram yaygınlaşır Bu eskatolojik mitin mutlaka Hinduizmin yaratımı olduğu anlamına gelmez Bu mitteki anlayış arkaik nitelikted'ir ve hatırı sayılır bır yaygınlığa sahiptir Üstelik İran ve İskandinavya'da benzer mitler bulgulanmıştır Zerdüştçü gelenege göre, tarihin sonu geldiğinde Ahura Mazda Ehrimen'i yakalayacak, altı Ameşa Spenta'nın her biri bır başdemonu ele geçirecek ve kötülüğün bu bedenlenmiş biçimleri ebediyen karanlıkların içine puskürtulecektir (krş § 216) Daha önce gördüğumuz gibı § 177) eski Cermenlerde de benzer bır eskatolojiye rastlanır, nihai savaş (*Ragnarök*) sırasında her tanrı bır şeytani varlık veya canavarla çarpışmayı ustlenecektir, şu farkla ki, Cermenlerde tanrılar ve rakiplerinin hepsi birbirini kıracak, yeryuzü yanacak ve sonunda denize gomulecektir Bununla birlikte, yeryuzu yeniden su kutlesinden dışarı çıkacak ve oluşacak yeni insanlık genç tanrı Baldr'ın yonetiminde, mutlu bır varoluşun keyfini sürecektir

Stig Wikander ve Georges Dumézil bu üç eskatolojik savaş arasındaki yapısal benzerlikleri parlak bır biçimde çözumlemiştir Tum bu nedenlerle, Hint-Avrupalıların kıyamet mitini bildiği sonucuna varılabilir Kuşkusuz hissedilir ayrılıklar vardır ama bunlar uç Hint-Avrupa dinine ozgu farklı yonelimlerle açıklanabilir

---

[1] Georges Dumézil, Yudhişthira'nın saltanatını dünyanın yenilenmesi olarak görür; krş *Mythe et Epopée*, I, s 152 vd Alf Hiltebeitel, geleneksel Hint yorumunu izleyerek, "yeni çağ'ın Parikşit'in egemenliğiyle başladığını kabul eder, krş "The *Mahābhārata* and Hindu Eschatology," s. 102

Gerçi Vedalar çağında eskatolojik mit bulgulanmamıştır, ama bu durum var olmadığını kanıtlamaz.[2] *Mahābhārata*, Dumézil'in deyimiyle, Hindu mitolojisinin bir *yuga*'nın sonu olarak adlandırdığı "eskatolojik bir krizin destansı izdüşümüdür."[3] Nitekim *Mahābhārata* bazı Veda hatta Veda öncesi unsurları da içerir.[4] Demek ki, bir çağın sona erişine ilişkin mit, üstelik İranlılar tarafından da bilindiğine göre, arkaik Ari gelenekler içine yerleştirilebilir.

Ama bu şiirin, uzantısı olduğu Hint-Avrupa eskatolojik geleneğinden çok daha zengin ve görkemli bir sentezi yansıttığını da hemen eklemek gerek. *Mahābhārata*, sonsuz insan kitlelerinin yok edilişini ve bunu izleyen yeryüzü felaketlerini betimlerken Purāna'ların iş lirli imgelemini kullanır. Teolojik gelişimler ve yenilikler daha önemlidir. "Mesihçi" *avatāra* düşüncesi, güçlü ve inandırıcı bir biçimde sergilenir. *Bhagavad Gītā*'daki meşhur tanrısal tezahür bölümünde (XI. 12 vd), Krişna Arcuna'ya Vişnu'nun bedenlenmiş hali olarak görünür. Daha önce de saptandığı gibi,[5] bu teofani de bir *pralaya* oluşturur, destanın son ilahilerinde betimlenen "kıyamet"i bir anlamda önceden haber verir. Ama (Krişna-)Vişnu'nun, *pralaya*'nın tanrısı olarak ortaya çıkması, teolojik ve metafizik sonuçları açısından çok önemlidir. Nitekim *Mahābhārata*'nın örgüsünü oluşturan dramatik olayların gerisinde, Vişnu(-Krişna) ile Şiva'nın zıtlığı ve birbirini tamamlaması sezilir. Şiva'nın "yıkıcı" işlevi, Vişnu(-Krişna)'nın "yaratıcı" rolüyle dengelenmiştir. Bir eylemde bu tanrılardan – veya temsilcilerinden – biri yer aldığında, diğeri yoktur. Ama Vişnu(-Krişna) da "yıkımlar" ve "dirilişler" yaratır. Ayrıca destan ve Purāna'lar bu tanrının ölümsüz yönünü öne çıkarır.[6]

Bu durum, üstün Varlık Vişnu'nun nihai gerçeklik olduğu anlamına gelir: dolayısıyla dünyaların hem yaratılışına, hem de yıkılışına o hükmeder. O, diğer bütün

---

[2] "Veda ilahilerini yazanların düşüncesi şimdiki zamana, tanrıların güncel hizmetleri üzerine yoğunlaşmıştır, onların geçmişteki mitsel başarıları bu güncel hizmetlerin güvencesidir: uzak gelecek onları ilgilendirmez" (Dumézil, *Mythe et Epopée*, c. I, s. 221).

[3] *Mythe et Epopée*, I, s. 218 vd.

[4] Stig Wikander, beş Pāndava'nın babalarının –Dharma, Vāyu, İndra ve İkizler– Veda tanrılarının üç işlevli listesine uyduğunu saptamıştır: Mitra-Varuna (= Dharma), İndra (= Vāyu ve İndra) ve Aşvin'ler. Bu liste ne şiirin tamamlandığı çağdaki, ne de Soma ve Agni'nin önemli bir rol oynadığı Vedalar çağındaki dinsel durumu yansıtır. Sonuçta, *Mahābhārata* yarı-Veda ve Veda öncesi hali sunar; Dumézil, *Mythe et Epopée* I, s. 42 vd.

[5] Krş. M. Biardeau, "Etudes de la mythologie hindoue," III, s. 54.

[6] Purāna'larda Vişnu sık sık vahşi, tehlikeli, sorumsuz, "deli" diye betimlenir, buna karşılık Şiva'nın birçok kez onu yatıştırmayı etkisizleştirmeyi başardığı belirtilir. Krş. David Kinsley "Through the Looking Glass," s. 276 vd.'da alıntılanan metinler.

tanrılar gibi, iyiliğin ve kötülüğün ötesindedir çünkü "erdem ve günah yalnızca insanlar arasında vardır" (XII, 238, 28) Yogin ve murākıb çevrelerinde, Upanişadlar çağından beri bilinen bir düşüncedir bu. Ama *Mahābhārata* –daha doğrusu öncelikle *Bhagavad Gītā*– onu Hint toplumunun tüm katmanlarınca anlaşılır kılarak yaygınlaştırmıştır. Şiir, Vişnu'yu üstün Varlık olarak yüceltirken, Şiva ile Vişnu'nun birbirlerini tamamlama özelliğini de vurgular.[7] Bu bakış açısından, *Mahābhārata* Hinduizmin köşe taşı olarak kabul edilebilir. Nitekim bu iki tanrı U'u Tanrıça ile birlikte (Śakti, Kālī, Durgā) milattan sonraki ilk yüzyıllardan günümüze dek Hinduizme egemen olmuştur.

Şiva-Vişnu'nun tamamlayıcılığı bir anlamda büyük tanrıların özgül uzlaşmaz işlevlerine (yaratıcılık/yıkım vb) denk düşmektedir. Tanrısallığın bu yapısını anlamak bir vahiy gelmesiyle eşdeğerli olduğu gibi, kurtuluşu elde etmek için izlenmesi gereken örneği de oluşturur. Nitekim *Mahābhārata* bir yandan İyilik ve Kötülük, *dharma* ve *adharma* arasındaki mücadeleyi, kozmik hayatı, toplumu ve kişisel varoluşu yönettiği için evrensel bir ölçü olma noktasına erişen mücadeleyi betimler ve yüceltir, ama şiir diğer yandan nihai gerçekliğin –Upanişadlar'ın *brahman-ātman*'ı– *dharma/adharma* çiftinin ve diğer tüm zıt çiftlerin ötesinde olduğunu hatırlatır. Başka bir deyişle kurtuluş, gerçekliğin iki "hali" arasındaki ilişkilerin kavranmasını gerektirir: *somut, el altındaki*, yani tarihsel olarak koşullandırılmış gerçeklik ve *nihai* gerçeklik. Upanişadcı tekçilik (monizm) somut gerçekliğin geçerliliğini reddetmişti. *Mahābhārata*'nın özellikle de didaktik bölümleri daha geniş bir öğreti önerir: Bir yandan, tanrıcı (Vişnucu) deneyimlerle renklendirilmiş Upanişadçı tekçilik anlayışı yeniden beyan edilir, diğer yandan, kitaplı geleneğe açıkça aykırı olmayan her türlü soteriyolojik çözüm de kabul edilir.

193. Krişna'nın Vahyi— Korkunç bir yok etme savaşını ve bir *yuga*'nın sonunu betimleyen edebi bir eserin aynı zamanda Hinduizmde gerçekleştirilmiş her türlü tinsel sentezin ilk mükemmel örneğini oluşturması ilk bakışta bir paradoks olarak görünebilir. Brāhmanalar çağından beri zıtlıkları uzlaştırmaya yönelik eğilim Hint düşüncesinin özgül niteliğini oluşturur, ama bu eğilimin sonuçlarının önemi *Mahābhārata*'da anlaşılır. Şiir hakkında[8] esas olarak şunlar söylenebilir: 1) Vedānta (yani Upanişadlar öğretisi), Sāmkhya ve Yoga'nın eşdeğerliliğini öğretir. 2) ritüel etkinlik, metafizik bilgi ve Yoga uygulamasının temsil ettiği üç "yol"un (*mārga*)

---

[7] Bu tamamlayıcılığın farklı yönleri için, krş. J. Gonda, *Visnuism and Sivaism*, s. 87 vd.

[8] Özellikle "sözde destansı" ve didaktik parçalarda (XII–XIII. kitaplar vb)

eşitliğini yerleştirir, 3) zaman içinde belli bir varoluş tarzını doğrulamaya çalışır, başka bir deyişle insanlık halinin tanrısallığını özümser ve ona değer yükler 4) dördüncü bir "soteriyolojik" yolun Vişnu(-Krişna)'ya bağlılığın üstünlüğünü beyan eder

Şiir, Sâmkhya ve Yoga'yı sistemleştirilmeden önceki aşamalarında sunar Birincisi "gerçek bilgi" (*tattva-jnâna*) veya "Benlik bilgisi" (*âtmanbodha*) anlamına gelir; Sâmkhya bu açıdan Upanişadçı spekülasyonun bir uzantısıdır Yoga, Benliği *brahman*'a götürürken aynı zamanda ona sayısız "güç" kazandıran her türlü etkinliğe işaret eder Bu etkinlik çoğunlukla çilecilikle eşdeğerlidir *Yoga* terimi kimi zaman "yöntem" kimi zaman da "güç" veya "meditasyon" anlamında kullanılır[9] İki *darśana* eşdeğer kabul edilir *Bhagavad Gîtâ*'ya göre, "bilgeler (*pandıa*) değil, yalnızca dar görüşlü düşünceler Sâmkhya ile Yoga'yı birbirine zıt kabul eder Bunlardan birinde gerçekten ustalaşmış kişi, her ikisinin de sonuç vereceğine emindir Sâmkhya ve Yoga tek ve aynı şeydir" (V, 4-5)

Üç soteriyolojik bilgi "yol"unun ayrılığı da *Bhagavad Gîtâ*'da kesin bir biçimde kanıtlanır Bu meşhur bölüm, Arcuna'nın "varoluşsal krizi"yle başlar ve insanlık haliyle kurtuluş "yolları"na ilişkin örnek oluşturucu bir vahiyle sona erer Arcuna'nın dostlarını ve öz kuzenlerini öldürmek zorunda kaldığı savaştan ötürü ruhsal bunalıma girdiğini gören Krişna, *karma*'nın prangalarına esir olmadan *kşatra* görevini nasıl yerine getirebileceğini ona gösterir Krişna'nın vahyi ana hatlarıyla 1) evrenin yapısı 2) varlık kiplikleri 3) nihai kurtuluşa ulaşmak için izlenmesi gerekli yollar üzerinedir Ama Krişna, "yüce sır" olan bu "antik yoga"nın (IV, 3) yeni bir buluş olmadığını da ekler, o bunu daha önce Vivasvant'a vahyetmiş o da Manu'ya öğretmiş ve Manu da İkşvâku'ya aktarmıştır (IV 1) "Rşi-krallar onu bu nakil yoluyla öğrendi, ama bu yoga zaman içinde yok olup gitti" (IV 2) Düzen (*dharma*) ne zaman sarsıntıya girse, Krişna bizzat tezahür eder (IV, 7), yani venlı "tarihsel an"a uygun bir biçimde bu zamandışı bilgeliği vahyeder (bu, *avatâra* öğretisidir) Başka bir ifadeyle, *Bhagavad Gîtâ* tarihsel açıdan yeni bir tinsel sentez olarak ortaya çıksa da, o ancak gözleri Zaman ve Tarih tarafından koşullandırılmış bizlere "yeni" diye görünür[10]

---

[9] Bu anlam çeşitlemesi gerçek bir yapısal çeşitliliğe karşılık gelir, Eliade, *Le Yoga*, s. 157 vd

[10] Bu yaklaşım Hint maneviyatına yönelik her türlü Batılı yorum açısından da önemli sonuçlara gebedir çünkü, Hint öğretilerinin ve tekniklerinin tarihini, getirdikleri yenilikleri, gelişimleri ve art arda gözlenen değişimlerini de belirlemeye çalışarak yeniden oluşturma hakkına sahip olsak da, Hindistan'ın bakış açısından bir "vahiy"in tarihsel bağlamının ancak sınırlı bir öneme sahip olduğu unutulmamalıdır Bir kurtarıcı bilgi formülünün tarih düzleminde "ortaya

Krişna'nın vahyettiği öğretinin özünün şu kısa ifade bulunduğu söylenebilir Bana inan ve beni taklit et! Çünkü onun kendi varlığı ve gerek kozmos gerekse tarih içindeki kendi "davranışı" hakkında verdiği tüm sırlar Arcuna için izlenmesi gereken mükemmel örnek yerine geçecektir Arcuna, Krişna'nın ne *olduğuna* ve ne *yaptığını* anlayarak kendi tarihsel hayatının anlamını bulur ve buna koşut olarak kurtuluşa erişir Zaten bizzat Krişna da tanrısal modelin örneklik ve kurtarıcı bilgi değeri üzerinde durur "Şefin her yaptığını, diğer insanlar taklit eder Onun uyduğu kurala herkes uyar" (III, 21) ve kendisine gönderme yaparak şunu ekler "Her üç dünyada yapmakla yükümlü olduğum hiçbir şey yok ve yine de ben eylem halinde kalıyorum" (III, 23) Krişna bu etkinliğin derindeki anlamını hemen ortaya koyar "Eğer ben dört bir yanda yorulma nedir bilmeden hep eylem içinde olmasam, insanlarım da beni örnek alırdı. Eğer ben işimi yapmasam dünyalar artık var olmazdı, evrensel karmaşaya ve yaratıkların sonunun gelmesine neden olurdum" (III 23-24, çev E Sénart)

Bu nedenle Arcuna da Krişna'nın davranışını taklit etmelidir Yani öncelikle, edilginliğiyle "evrensel karmaşa"ya neden olmamak için, etkinlik göstermeyi sürdürmelidir Ama "Krişna'nın yaptığı gibi" davranabilmesi için hem tanrısallığın özünü, hem de onun tecelli tarzlarını anlamalıdır Bu nedenle Krişna ona görünür İnsan, Tanrı'yı tanıdıkça, izlenecek örneği de öğrenir Krişna vahyine, Varlığın ve var olmayanın kendisinde barındığını ve her türlü yaratımın –tanrılardan maden filizlerine dek– kendisinden sudûr ettiğini açıklayarak başlar [14] O *prakriti*'si aracılığıyla, dünyayı sürekli yaratmakta, ama bu kesintisiz etkinlik onu zincirlemektedir *O, kendi yarattığının seyircisidir yalnızca* (IX, 8-10) Zaten Krişna'nın esinlediği ana dersi, etkinliğe yüklenen –ve ilk bakışta paradoksal gözüken– bu değer oluşturur Dünyayı, *ona katılmadan*, yaratıp ayakta tutan Tanrı'yı taklit ederek, insan da aynı şeyi yapmayı öğrenecektir "Eylemden özgürleşmek için eylemden el çekmek yetmez Tek başına eylemsizlik insanı mükemmelliğe götürmez", çünkü "herkes eyleme mahkûm edilmiştir" (III, 4-5) Sözcüğün tam anlamıyla davranıştan uzak dursa bile, *guna*'ların yol açtığı bütün bir bilinçsiz etkinlik (III, 5) insanı dünyaya zincirlemeye ve karma döngüsüyle bütünleştirmeye devam eder (*Guna*lar, tüm evreni dölleyip insanla kozmos arasında organik bir sempati kuran üç varlık kipidir)

çıkışı" veya "yok olması" bize onun "kökeni" hakkında hiçbir şey öğretemez Krişna'nın da o denli kararlı biçimde yeniden beyan ettiği Hint geleneğine göre aynı zamanda kozmik dönüşüm hareketinin anları olan– çeşitli "tarihsel anlar" öğretiyi *yaratmaz*, yalnızca zamandışı mesajın *uygun formüllerini* gün ışığına çıkarırlar Krş. Eliade *Le Yoga*, s 161 vd.

Eyleme mahkûm edilmiş insan –"eylem, eylemsizlikten üstün" olduğu için (III, 8)– buyrulan davranışları, yani kendi özel durumu gereği üzerine düşen "ödevler"i, davranışları yerine getirmelidir "Kendi ödevini (*svadharma*) kusurlu bir biçimde de olsa yerine getirmek başka bir halin (*paradharma*) ödevini kusursuz yapmaktan yeğdir" (III, 35) Bu özgül etkinlikleri *guna*'lar koşullandırır[12] Krişna birçok kez *guna*'ların kendisinden ileri geldiğini ama onu zincirlemediklerini yineler "Onların içinde olan ben değilim, onlar benim içimdedir" (VII, 12) Bundan çıkan ders şudur İnsan *guna*'ların yarattığı "tarihsel durum"u kabullenip (bu durumu kabullenmek gerekir, çünkü *guna*'lar da Krişna'dan türer), bu durumun gereklerine göre davranırken, davranışlarına bir değer atfetmekten ve dolayısıyla kendi özel haline mutlak bir değer yüklemekten kaçınmalıdır

194. "Davranışlarının Meyvelerinden Vazgeçmek"— Bu anlamda *Bhagavad Gītā*'nın tüm insan davranışlarını "kurtarmaya," her türlü kutsal olmayan eylemi "gerekçelendirmeye" çalıştığı söylenebilir Çünkü *insan*, "meyveleri"nden yararlanmaktan vazgeçtiği *davranışlarını birer sunguya*, yani kozmik düzenin korunmasına katkıda bulunan kişiötesi dinamizmlere *dönüştürür*. Demek ki, Krişna'nın hatırlattığı gibi, yalnızca amacı sungu olan davranışlar insanı zincirlemez (III, 9) Prajāpati kurban törenini, kozmosun tezahür edebilmesi ve insanların yaşayıp yayılabilmesi için yaratmıştı[13] Ama Krişna, insanın da tanrısal eserin mükemmelleştirilmesine katılabileceğini vahyeder: Bunu yalnızca sözcüğün gerçek anlamında (Vedacı tapımı oluşturan) sungular ve kurbanlarla değil, nitelikleri ne olursa olsun *tüm davranışlarıyla* yapar Çeşitli çileciler ve yoginler psikolojik fizyolojik etkinliklerini "kurban ettiklerinde," bu etkinliklerden kopar, onlara yeniden kişiötesi bir değer kazandırırlar (IV, 25 vd) ve bunu yaparken "hepsi gerçek kurban kavramına sahiptir ve kurban yoluyla kirlerini temizlerler" (IV, 30)

Kutsal olmayan etkinliklerin bu şekilde ritüele dönüştürülmesini Yoga mümkün kılmıştır Krişna Arcuna'ya, "eylem adamı"nın[14] kendini kurtarabileceği, başka bir deyişle dünya hayatına katılımının sonuçlarından *eylemliliğini sürdürerek* yakayı sıyırabileceği gerçeğini açıklar Uyulması gereken tek kural şudur *Kendini davra-*

[11] VII, 4-6 IX. 4-5; vb.

[12] XVII, 8 vd XVIII, 23 vd

[13] III, 10 vd

[14] "Eylem adamı," yani bilgi, çile veya mistik bağlanma yoluyla selametini sağlamak için sivil hayattan çekilme olanağı bulunmayan kişi

nışlarından ve onların sonuçlarından ayrı tutmayı bilmek, başka bir deyişle "davranışlarının meyvelerinden vazgeçmek" (*phalatrsnavairāgya*), *kişiselleşmeden davranmak*, sanki kendisine verilmiş bir vekaletle başkası adına davranıyormuş gibi tutkusuz isteksiz olmak. Eğer bu kurala kesin biçimde uyulursa, davranışlar yeni karma potansiyelliklerinin tohumlarını atmaz ve insan *karma* döngüsünün tutsaklığından kurtulur. "Eyleminin meyvelerine ilgisiz kalır, her an doyumlu, her türlü bağdan özgür olursa, işi başından aşkın gibi görünse de aslında eylemlilik içine girmez" (IV, 20).

Bhagavad Gītā'nın büyük özgünlüğü "davranışlarının meyvelerinden vazgeçerek" gerçekleştirilen bu 'eylem yogası' üzerinde durmasıdır. Hindistan'da kazandığı, daha önce eşine rastlanmamış başarının sırrı da buradadır: çünkü artık her insan, çok çeşitli nitelikteki nedenlerden ötürü toplumsal hayatı paylaşmaya, bir ailesi ve kaygıları olmaya, belli mevkilerde bulunmaya, hatta "ahlaksızca" şeyler yapmaya (savaşta düşmanlarını öldürmek zorunda kalan Arcuna gibi) devam etmek zorunda bile olsa, *phalatrşnavairāgya* sayesinde kurtuluş umudu taşıyabilir. "Meyve isteği"yle harekete geçmeden, soğukkanlılıkla davranmanın anlamı, kendi benliği üzerinde egemenlik kurmak ve kuşkusuz yalnızca Yoga'nın sağlayabileceği bir dinginliğe ulaşmaktır. Yoga tekniğine ilişkin bu yorum, tüm vasıfları ve eğilimleri çileciliği, mistikliği veya dünya etkinliğine hasredilmiş yaşamları uzlaştırmak isteyen *Bhagavad Gītā*'nın görkemli sentez çabasına özgüdür.

Herkese açık ve "davranışlarının meyveleri"nden vazgeçmekten oluşan bu Yoga dışında, *Bhagavad Gītā*, yalnızca murakıblara ayrılmış sözcüğün dar anlamında bir Yoga tekniğini de kısaca sergiler (VI, 11 vd). Krişna şu kararı verir: "Yoga çileden (*tapas*) üstündür, hatta ilimden (*jnāna*) ve kurbandan da üstündür" (VI, 46). Ama yoga meditasyonu nihai amacına ancak mürit Tanrı'ya yoğunlaşırsa ulaşır: "Yoga, dingin ve kaygısız bir ruhla ... sarsılmaz bir zihinle ve sürekli Ben'i düşünerek, Ben'i nihai amaç kabul ederek yapılmalıdır" (VI, 14). "Ben'i her yerde gören ve her şeyi Ben'de göreni, onu asla terk etmem ve o beni asla terk etmez. Birlik içinde kendini keşfedip tüm varlıkların içinde barınan Bana tapınan yogin, *yaşama biçimi ne olursa olsun* Benim içimde barınır" (VI, 30-31, italikler bana ait).

Bu, hem Yoga uygulamalarının zaferi, hem de mistik adanmışlığın (*bhakti*) en üstün "yol" konumuna yüceltilmesidir. Ayrıca *Bhagavad Gītā*'da af anlayışı gün ışığına çıkarak, bu anlayışın ortaçağ Vişnucu edebiyatında yaşayacağı zengin gelişmenin habercisi olur. Ama *Bhagavad Gītā*'nın önemi, teizmin yayılmasında oynadığı belirleyici rolle sınırlı değildir. Hint maneviyatının kilit taşı olan bu benzersiz

yapıt, çok çeşitli bağlamlarda farklı değerler yüklenmeye açıktır. Vurguyu insanın tarihselliğine yaptığı için, *Gītā*'nın getirdiği çözüm kuşkusuz en kapsamlısı ve eklemek gerek ki, "Tarih'in döngüsü"yle çoktan bütünleşmiş modern Hindistan açısından en uygun olanıdır, çünkü *Gītā*'da ele alınan sorun, Batılılara yakın terimlere çevrilmiş haliyle şudur: İnsanın bir yandan Zaman içinde *bulunması*, Tarihe *bağlı olması* gerçeğiyle, diğer yandan zaman içinde mevcudiyetle ve kendi tarihselliğiyle sınırlı kalırsa "lanetleneceğini," dolayısıyla tarih ötesi ve zamansız bir düzleme açılan bir yolu *bu dünyada* bulmak zorunda olduğunu bilmesinin yarattığı çelişkili durum nasıl çözümlenecektir?

Krişna'nın önerdiği çözümü gördük: Dünyada ödevini (*svadharma*) yapmak, ama eylemlerinin meyvelerinin uyandırdığı isteğin baştan çıkarıcılığına kapılmamak (*phalatrşnavairāgya*). Madem ki tüm evren Krişna(-Vişnu)'nun yaratımı, hatta epifanisidir, dünyada yaşamak, onun yapılarına katılmak "kötü bir eylem" değildir. "Kötü eylem," dünyanın, zamanın ve tarihin kendilerine özgü ve bağımsız bir gerçekliğe sahip olduğuna, yani dünya ve zaman içinde mevcudiyet dışında *başka hiçbir şey bulunmadığına* inanmaktır. Bu kuşkusuz tüm Hindistan'da yaygın bir düşüncedir, ama en tutarlı ifadesine *Bhagavad Gītā*'da kavuşmuştur.

195. "Ayrılma" ve "Bütünleşme"— *Bhagavad Gītā*'nın Hindistan'ın dinsel tarihindeki hatırı sayılır rolünü değerlendirebilmek için Sāmkhya, Yoga ve Budizmin önerdiği çözümleri hatırlamak gerekir. Bu okullara göre, kurtuluşun olmazsa olmaz koşulu dünyadan el etek çekmek, hatta tarihteki var olma kipi olarak insan hayatını reddetmekti.[15] "Evrensel acı"nın ve yeniden bedenlenişlerin sonu gelmez döngüsünün keşfi,[16] selamet arayışını kesin bir doğrultuya yönlendirmişti. Kurtuluş için, hayatın dürtülerinin ve toplumsal kuralların *reddi gerekliydi*. İnzivaya çekilmek ve çileci uygulamalar vazgeçilmez hazırlık aşamasını oluşturuyordu. Diğer yandan irfana ulaşma yoluyla selamete erme, bir "uyanış"a, "bağlardan kurtulma"ya, "gözleri örten bağın çıkarılması"na vb benzetiliyordu (krş. § 136). Özetle, selamet öncelikle bir kopuşu gerektiriyordu. Acı çekme yeri ve kölelerin yığıldığı bir zindan olan dünyadan çıkma.

---

[15] Sāmkhya ve Yoga *darśana*'larının "klasik" aşaması, *Bhagavad Gītā*'nın yazımından yüzyıllarca daha geç tarihlidir. Ama onların ayırt edici eğilimleri –özellikle de ruhu psikolojik-zihinsel deneyimden ayırma amacıyla geliştirilen yöntemler– daha Upanişadlar çağında bulgulanmaktadır.

[16] Ruhgöçünün kaçınılmazlığının intiharı boş bir çaba haline getirdiğini hatırlatalım.

Yaratıcı tanrının silinmesi de dünyanın dinsel açıdan değer yitimine uğramasını kolaylaştırmıştı. Sāmkhya Yoga'ya göre evren, ezeli tözün (*prakriti*) teleolojik sezgisi" sayesinde olmuştur. Budha'ya göre böyle bir sorun gündemde bile değildir, Budha zaten tanrının varlığına karşı çıkmaktadır. Dünyanın dinsel açıdan değer yitimine uğramasına, ruhun veya Benliğin (*ātman, puruşa*) yüceltilmesi eşlik eder. Özerk ve yok edilemez bir monat olarak *ātman*'ı reddeden Budha'ya bile göre, kurtuluş "tinsel" nitelikte bir çaba sayesinde sağlanır.

Ruh-Madde dualizminin giderek katılaşması İran'da iyi ve kötüyü temsil eden iki karşıt ilke formülüne yol açan dinsel dualizmin gelişimini hatırlatmaktadır. Daha önce birçok kez belirttiğimiz gibi, uzun bir dönem boyunca iyi/kötü zıtlığı, hayatın ve dünyanın ritimli döngüsünü sağlayan çok sayıdaki –kozmik, toplumsal, dinsel– ikilik ve kutuplaşma örneğinden yalnızca biriydi. Kısacası başlangıçta uzlaşmaz çelişkili iki ilke olarak iyi ve kötü içinde soyutlanan olgu, gerçekliğin zıt ama birbirini tamamlayan yönlerini ifade etmek için kullanılan çok sayıdaki formülden yalnızca biriydi: gece/gündüz, eril/dişil, hayat/ölüm, doğurganlık/kısırlık, sağlık/hastalık vb.[17] Başka bir deyişle İyi ve Kötü, Çin düşüncesinin *yang* ve *yin* ilkelerinin sırayla birbirinin yerini almasıyla ifade ettiği, aynı kozmik, dolayısıyla insani ritmin parçasıydı (§ 130).

Upanişadlar'da başlayan kozmosun ve hayatın değer yitimi, en katı ifadesine Sāmkhya Yoga ve Budizm tarafından geliştirilen dualist ontoloji öğretileri ve ayrılma yöntemleriyle büründü. Hint dinsel düşüncesinin bu evrelerinin ayırt edici niteliğini oluşturan katılaşma süreci, İran dualizminin Zerdüşt'ten Maniheizme kadar izlenen sertleşmesiyle karşılaştırılabilir. Zerdüşt de dünyayı ruhsal ve maddesel olanın bir "karışımı" olarak kabul ediyordu. Mümin, kurban törenini doğru bir biçimde yerine getirerek, göksel özünü (*mēnōk*) maddi tezahüründen (*gētīk*) ayırıyordu.[18] Ama Zerdüşt'e ve Mazdeizm'e göre Evren, Ahura Mazda'nın eseriydi. Dünya ancak sonradan, Ehrimen tarafından bozulmuştu. Oysa Maniheizm ve birçok gnostik mezhep Yaratılış'ı şeytani güçlerin eseri olarak görür. Dünya, hayat ve insanın kendisi, bir dizi dramatik, uğursuz veya canice etkinliğin ürünüdür. Bu canavarca ve bir işe yaramayan yaratılış sonunda yok olmaya mahkûmdur. Kurtuluş, ruhu maddeden, ışığı onu tutsak eden karanlıklardan ayırmak için sergilenen uzun ve zorlu bir uğraşın sonucudur.

---

[17] Bkz. Eliade, *La Nostalgie des Origines*, s. 332 vd.

[18] Bkz. § 104. G. Gnoli'nin yorumunu kabul ediyoruz. Eliade, "Spirit, Light and Seed", s. 18.

Gerçi giderek köktenleşen bir dizi "ayrılma" yoluyla ruhu kurtarmayı hedefleyen çeşitli Hint teknikleri ve yöntemleri, *Bhagavad Gîtâ* ortaya çıktıktan çok sonra da yeni müritler bulmayı sürdürdü, çünkü hayatın ve özellikle de sosyo-politik yapılarla tarih tarafından belirlenen varoluşun reddi, Upanişadlar'dan sonra saygın bir soteriyolojik çözüm olmuştu. Bununla birlikte, *Gîtâ* tüm Hint dinsel yönelimlerini, yani cemaatin ve toplumsal yükümlülüklerin terkini gerektiren çilecilik uygulamalarını da gözü pek bir sentez içinde bütünleştirmeyi başarmıştı. Ama *Gîtâ*'nın asıl başarısı, kozmosun, evrensel hayatın ve hatta insanın *tarihsel varoluşunun* yeniden kutsallaştırılmasını gerçekleştirmesiydi. Yukarıda da gördüğümüz gibi Vişnu-Krişna yalnızca dünyanın yaratıcısı ve efendisi değildir, varlığıyla tüm doğayı yeniden kutsar.

Öte yandan her kozmik döngünün sonunda evreni düzenli aralıklarla yok eden de Vişnu'dur. Başka bir deyişle *her şey* Tanrı tarafından yaratılmakta ve yönetilmektedir. Dolayısıyla kozmik hayatın, bireysel varoluşun ve tarihin "olumsuz yönleri" dinsel bir anlam kazanır. İnsan artık kendi kendine yaratılmış bir zindan-kozmosun tutsağı değildir, çünkü dünya kişisel ve her şeye gücü yeten bir Tanrının eseridir. Üstelik bu Tanrı yarattıktan sonra dünyayı terk etmemiştir, orada kozmosun maddi yapılarından insan bilincine kadar her düzeyde etkin bir biçimde var olmayı sürdürmektedir. Kozmik yıkımlar ve tarihsel felaketler, yani evrenin düzenli aralıklarla yok olması Vişnu-Krişna tarafından yönetilmektedir: *demek ki bu felaketler teofanilerdir*. Bu durum *Bhagavad Gîtâ*'nın tanrısını peygamberlerin algıladığı biçimiyle dünyanın yaratıcısı ve tarihin efendisi olan Yahve'ye yaklaştırır (krş. § 121). Zaten tıpkı *Gîtâ*'nın öne çıkardığı vahyin korkunç bir imha savaşı sırasında gelmesi gibi, peygamberler de çağrılarını "tarihin dehşeti" altında, Yahudi halkı yok olma tehlikesiyle karşı karşıyayken vaaz etmişlerdir.

Hint düşüncesinin özgül niteliğini oluşturan, gerçekliğin bütünleştirilmesi eğilimi *Bhagavad Gîtâ*'da en inandırıcı ifadelerinden birine kavuşur. Kişisel bir tanrının hükmü altında gerçekleştirilen bu bütüncülleştirme, savaş, ihanet veya cinayet gibi tartışılmaz "kötülük" ve "felaket" tezahürlerine bile dinsel bir değer verir.[19] Ama Hindistan'ın dinsel tarihinde asıl önemli sonuçlara yol açan, hayatın ve insan varoluşunun yeniden kutsallaştırılmasıdır. Milattan sonraki ilk yüzyıllarda Tantracılık da organik işlevlerin (beslenme, cinsellik vb) kutsal ayinlere dönüştürülmesini sağlamaya çalışacaktır. Ama bedenin ve hayatın bu türde kutsallaştırılması, çok kar-

---

[19] Belli bir bakış açısından *Bhagavad Gîtâ*'nın zıt ama birbirini tamamlayan ilkelerin art arda gelişi şeklinde tasavvur edilen arkaik bütüncül gerçeklik anlayışıyla örtüştüğü söylenebilir.

maşık ve güç bir Yoga tekniği aracılığıyla elde ediliyordu Nitekim Tantracı erginlenme seçkinlere özeldi *Bhagavad Gītā*'nın çağrısı ise tüm insan kategorilerine seslenip, tüm dinsel yönelişleri cesaretlendiriyordu Hem kişisel, hem kişiötesi, yaratıcı ve yok edici, bedenlenmiş ve aşkın bir Tanrı'ya bağlılığın ayrıcalığıydı bu.

§ 191. Bu metne artık Vishnu S. Sukthankar ve S. K. Belvalkar yönetiminde gerçekleştirilmiş eleştirel yayında da ulaşmak mümkündür: *The Mahâbhârata. For the First Time Critically Edited* (Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1933-1966).

P. C. Roy (Kalküta, 1882-89) ve M. N. Dutt'un (Kalküta, 1895-1905) eski çevirileri, J. A. B. van Buitenen'in tüm çevirisi (Chicago University Press, 1973 vd.) yayımlanıncaya kadar yararlı olmaya devam edecektir.

Şiir hakkında yapılan yorumların tarihçesi için, bkz. Alf Hiltebeitel, *Kṛṣṇa and the Mahābhārata: A Study in Indian and Indo-European Symbolism* (yayımlanmamış doktora tezi, Chicago Üniversitesi, 1973), s. 134-190. En önemli katkılar arasında şunları sayalım: Adolf Holtzmann (genç), *Das Mahābhārata und seine Theile*, I-IV (Kiel, 1892-93); E. W. Hopkins, *The Great Epic of India: Its Character and Origin* (1901); Joseph Dahlmann, *Genesis des Mahābhārata* (Berlin, 1899); G. J. Held, *The Mahābhārata: An Ethnological Study* (Londra– Amsterdam, 1935); V. S. Sukkhankar, *The Meaning of the Mahābhārata* (1945, yeni baskı Bombay, 1957); Georges Dumézil, *Mythe et Epopée*, I-II (Paris, 1968, 1971); Alf Hiltebeitel, *The Ritual of Battle: Krishna in the Mahābhārata* (Cornell University Press, 1976). J. Bruce Long kısa süre önce notlanmış bir kaynakça yayımlamıştır: *The Mahābhārata: A Select Annotated Bibliography* (South Asia Occasional Papers and Theses, No. 3, Cornell University, 1974).

Stig Wikander 1947'de İsveççe yayımlanan bir makalede Pāndava'ların babaları olan tanrıların Vedalar çağına veya öncesine ait, çok iyi yapılandırılmış bir grup oluşturduğunu ve kahramanların toplu evliliğinin aynı tanrısal gruba ilişkin bir *theologem*'e denk düştüğünü göstermiştir. Makale –"La légende des Pāndava et la substructure mythique du *Mahābhārata*"– G. Dumézil tarafından çevrilmiş ve notlanmıştır: *Jupiter, Mars, Quirinus*, IV (Paris, 1948), s. 37-53, 55-85. Bkz. *Mythe et Epopée*, I, s. 42 vd. (Bu kitabın ilk bölümü –s. 31-257– *Mahābhārata*'nın Hint-Avrupa mitolojisi açısından çözümlenmesine ayrılmıştır).

§ 192. *Mahābhārata*'nın İran ve İskandinav eskatolojileriyle benzerlikleri üzerine, bkz. G. Dumézil, *Mythe et Epopée*, I, s. 218 vd.; Stig Wikander, "Germanische und Indo-iranische Eschatologie," *Kairos*, II (1960), s. 83-88.

Dumézil'in çalışmaları, Madeleine Biardeau, "Etudes de mythologie hindoue: cosmogonies purāniques," II (*BEFEO*, 55, 1969, s. 59-105, özellikle s. 97-105; ayrıca bkz. *Annuaire de l'Ecole des Hautes Etudes*, V. bölüm, 1969-70, s. 168-172) ve Alf Hiltebeitel, *Krishna and the Mahābhārata*, böl. XVI, ve "The *Mahābhārata* and Hindu Eschatology," *HR* 12 (1972), s. 95-135'te tartışılmıştır; krş. *The Ritual of Battle*, s. 300-309.

Destandaki *pralaya* üzerine, bkz. Biardeau, "Etudes," II ve III (*BEFEO* 57, 1971, s. 17-89); *bhakti* ve *avâtara* üzerine, krş. "Etudes," IV, *BEFEO*, 63, 1976, s. 111-263.

Ayrıca bkz. David Kinsley, "Through the Looking Glass: Divine Madness in the Hindu Religious traditions," *HR* 13, 1974, s. 270-305.

§ 193. *Mahābhārata*'da Sāmkhya ve Yoga düşünceleri üzerine, bkz M Eliade *Le Yoga*, s 153 vd ve *a.g.y.*, s 157 dipnot 1 s 379-380'de belirtilen kaynakçalar Bhīşma o sonu gelmez didaktik konuşmalarından birinde şunu açıklar "Sāmkhya ve Yoga'nın her biri kendi yöntemini en iyi yol (*kārana*) diye över Ben bu öğretilerin ikisini de doğru kabul ediyorum Ortak noktaları temizlik, (istekleri) bastırma ve tüm varlıklara duyulan merhamettir, ama Sāmkhya ve Yoga'nın felsefi görüşleri (*darśana*) birbirine benzemez" (XII, 11043 vd) Gerçi iki *darśana*'nın sistemleştirilme öncesi aşamaları söz konusudur Sāmkhya, Iśvara Krişna'nın sisteminin hareket noktasındaki gibi, ruhu (*puruşa*) psikolojik-zihinsel deneyimden farklılaştırma ve ayırma yöntemi olarak tanıtılmaz

§ 194 *Bhagavad Gītā* üzerine çok geniş bir külliyat mevcuttur, bazı kaynakça bilgileri için, bkz Eliade *Le Yoga*, s. 380-381, krş Bruce Long, *a.g.y* s 16-19 Alıntıları Emile Senart çevirisinden (Paris, 1922) yapıyoruz En son çıkmış yorumlu çeviriler içinde, Franklin Edgerton (Harvard Univ Press, 2 cilt 1952) ve R C Zaehner'inkiler (Oxford Univ Press, 1969) vazgeçilmezdir

Bhagavad Gītā'daki Yoga tekniği üzerine, bkz *Le Yoga*, s 165 vd

§ 195 Kurban (*yasna*) aracılığıyla göksel özün "ayrılması" üzerine bkz G. Gnoli, "Lo stato di 'maga'," (*Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, özel sayı 15, 1965 s 105-117) ve aynı yazarın § 104'te belirtilen diğer çalışmaları Ayrıca krş M. Eliade, "Spirit, Light and Seed" (*HR* 11, 1971 s 1-30), özellikle s 18 vd.

Uzlaşmaz çelişik ilkelerin sırayla birbirini izlemesi konusunda, bkz M Eliade *La Nostalgie des origines* (Paris, 1971), s. 307 vd



XXV. BÖLÜM

YAHUDİLİĞİN SINAVLARI: KIYAMET KİTAPLARINDAN TORA'NIN YÜCELTİLMESİNE



196. Eskatolojinin Başlangıç Dönemi— İşaya'nın* Kitabı'nın 40-55. bölümleri Deutero-İşaya ("İkinci İşaya") adıyla bilinen ayrı bir eser oluşturur. Metni Babil sürgününün son yıllarında, yargılandıktan sonra muhtemelen idam edilmiş ve adı bilinmeyen bir yazar kaleme almıştır (krş. İşaya, 52:13-53:12). Bu metin, öncelikle iyimserliği, ama esas olarak kendi çağının tarihine getirdiği gözü pek yorumla diğer kehanetlerle keskin bir zıtlık içerir. Yahve'nin aracı olan büyük kral Keyhüsrev (Koreş) (41:2) Babil'in yıkılışını hazırlamaktadır. Babil tanrılarının üstünlüğüne inananların aklı kısa sürede karışacaktır, çünkü bu tanrılar güçsüz ve hareketsiz putlardır (40:19 vd, 44:12-20 vb). Tek tanrı Yahve'dir: "İlk ve son benim, benden başka Tanrı yoktur" (44:6, ayrıca krş. 45:18-22). "Çünkü Tanrı benim, başkası yok. Tanrı benim, benzerim yok" (46:9).

Diğer tanrıların varlığı bile inkâr edildiğine göre, sistemli bir tektanrıcılığın en kökten ifadesi söz konusudur. "Rahav'ı (Mısır) parçalayan, deniz canavarının bedenini deşen sen değil miydin? Denizi, engin suların derinliklerini kurutan, kurtulanların geçmesi için denizin derinliklerini yola çeviren sen değil miydin?" (51:9-10). Hem yaratılış hem de tarih, dolayısıyla Sürgün ve Kurtuluş hep Yahve'nin eseridir. Sürgünlerin kurtuluşu yeni bir "Çıkış" olarak yorumlanır. Ama bu kez muzaffer bir geri dönüş söz konusudur: "Çölde yol, kurak topraklarda ırmaklar yapacağım" (43:19). "Dağlar, tepeler önünüzde sevinçle çığıracak... Dikenli çalı yerine çam, ısırgan yerine mersin ağacı bitecek" (55:12-13, krş. 40:9-11, 54:11-14). Yeni çıkış aceleyle yapılmayacak: "Aceleyle çıkmayacak, kaçıp gitmeyeceksiniz; çünkü Rab önünüzden gidecek, İsrail'in Tanrısı artçınız olacak" (52:12). Diğer milletler de hazırlanan kurtuluşun içine katılacak: "Ey dünyanın dört bucağındakiler, bana dönün kurtulursunuz, çünkü Tanrı benim, başkası yok" (45:22, krş. 56:1-7, Yahve'ye yeni inanmaya başlayanlar hakkında). Bununla birlikte İsrail, ayrıcalıklı durumunu, egemen millet konumunu sürdürecektir.

---

* Kitabı Mukaddes'in yeni çevirisinde Yeşaya –yn

Kudüs'ün düşüşü, Yahuda krallığı'nın yok olması ve Sürgün, aslında büyük peygamberlerin haber verdiği tanrısal yargılardı. Şimdi ceza tamamlanmıştı ve Yahve Ahit'i yeniliyordu. Bu kez Ahit ebedi olacak (55 3) ve kurtuluş sonsuza dek sürecekti (45 17, 51 6, 8), çünkü, " sonsuz sadakatle sana sevecenlik göstereceğim" Seni kurtaran Rab böyle diyor" (54 8). Yahve'nin kurtardığı sürgünler "sevinçle haykırarak Siyon'a varacaklar. Yüzlerinde sonsuz sevinç olacak. Onların olacak coşku ve sevinç, üzüntü ve inilti kaçacak" (51 11)

Daha önceki külliyatta, bu coşkunun yüceltimin, çok yakındaki kurtuluşun kesinliği içinden doğan mutluluk görüntülerinin benzerine rastlanmaz. Hoşea, Yeremya, Hezekiel İsrail'in kurtulacağına olan inançlarını beyan ediyorlardı. Ama İkinci İşaya'nın yazarı, bir eskatoloji geliştiren ilk peygamberdir. Gerçekten de o, yeni bir çağın şafağının söküşünü haber verir. İki çağ –henüz tamamlanmış çağ ve her an başlamak üzere olan yeni çağ– arasında kökten bir fark vardır. Diğer peygamberler trajik bir çağın sonuyla, yaklaşan mükemmel ve mutlu bir diğer çağı, İsrail'in ahlaksız tutumunun sonunu, onun Tanrı'ya samimi bir dönüşle kendini yenileyebileceğini vaaz ediyorlardı. Buna karşılık, İkinci İşaya yeni çağın açılışını, Tanrı tarafından belirlenen bir dizi mucizevi sahne içeren dramatik bir anlatı gibi sunar: 1) Babil'in Yahve (43 14-15 vb., Tanrı'nın aracı Keyhüsrev (41 25 vb) veya İsrail tarafından (41 14-16) yıkılması, 2) İsrail'in kurtuluşu, yani sürgünlerin özgürlüğe kavuşması (49 25-26), çölü geçiş (55 12-13), Kudüs'e varış (40 9-11) ve dünyanın dört bir köşesine dağılmış olanların bir araya gelişi (41 8-9). 3) Yahve'nin Siyon'a dönüşü (40 9-11), 4) Yeniden inşa ile (44:26) cemaatin çoğalmasıyla (44.1-5), hatta Aden bahçesine çevirme türü değişimlerle (51 3) ülkenin ihyası, 5) Milletlerin Yahve'yi kabul edip, kendi tanrılarından uzaklaşması (51 4-5)[1] Bu eskatoloji senaryosu daha sonraki peygamberler tarafından da yeniden ele alınıp geliştirilecektir (§ 197). Ama hiçbiri İkinci İşaya'nın hayal gücüne ve ruhani derinliğine erişemez.

Kulun Şarkıları adıyla bilinen dört şiir (42 1 4, 49 1 6, 50 4-9, 52 13, 53 12), Yahudi halkının çektiklerini özgün ve dramatik bir biçimde dile getirir. Bunların yorumu sayısız tartışmaya yol açmıştır. "Yahve'nin Kulu" (*ebhed yahveh*) büyük olasılıkla sürgün edilen Yahudi seçkinleri kişileştirmektedir. Onun sıkıntıları tüm halkın günahlarının kefaretinin ödenmesi olarak kabul edilir. "Yahve'nin Kulu" tüm sıkıntıları kabullenmişti. "Bana vuranlara sırtımı açtım. Aşağılamalardan, tükürüklerden yüzümü gizlemedim" (50 6). Sürgünle sınanma, İsrail'in günahlarının silinmesini sağlayan bir kurbandır. "Aslında hastalıklarımızı o üstlendi, acılarımızı o

[1] Krş. Fohrer, *History of Israelite Religion*, s. 328 vd.

yüklendi Oysa bizim isyanlarımız yüzünden onun bedeni deşildi, bizim suçlarımız yüzünden o eziyet çekti Esenliğimiz için gerekli olan ceza ona verildi Bizler onun yaralarıyla şifa bulduk" 53 4-5)

Kitabı Mukaddes'in Hıristiyan yorumları "Yahve'nin Kulu"nda bir Mesih beklentisi görmüştür Bu yorumu güçlendiren birçok bölüm vardı "Yahve hepimizin cezasını ona yükledi Kesime götürülen kuzu gibi . hiç açmadı ağzını, acımasızca yargılanıp ölüme götürüldü" (53 6-8, Gönüllü kurban olan "Kul," "başkaldıranlarla bir sayıldı Pek çoklarının günahını o üzerine aldı, başkaldıranlar için de yalvardı" (53 12) Ama "canını feda ettiği için ışığı görünce hoşnut olacak ganimeti güçlülerle paylaşacak" (53 11-12) Bu da yetmez Yahve "Kul"unu "milletlere ışık" yapacaktır, "öyle ki kurtarışım yeryüzünün dört bucağına ulaşsın" (49 6)

Bu metinler, İbrani dinsel düşüncesinin dorukları arasındadır "Yahve'nin Kulu"nun geçtiği sınavlar aracılığıyla evrensel selamete erişilmesi, Hıristiyanlığın habercisi gibidir

197. Eskatolojik Peygamberler Hagay ve Zekeriya— Sürgünler y MÖ 538'de geri döner dönmez, diğer acil sorunların yanı sıra, Tapınağın yeniden yapımı işiyle de karşı karşıya kaldılar Yeni tapınak artık hanedana değil masrafları üstlenmeyi kabul eden halka aitti Temel y MÖ 537'de atıldı; bununla birlikte kısa bir süre sonra çalışmalar durdu. Ancak y MÖ 520 de siyasi bir değişimin ardından, inşaat yeniden başlayabildi Pers İmparatorluğu'nu sarsan kriz, yeni bir eskatolojik yüceltim dalgasına yol açtı Yahuda valiliğine atanan Zerubbabil ve başkâhin Yeşu, peygamberler Hagay ve Zekeriya'nın da desteğiyle, tapınağı yeniden kurma çabalarına hız vermişti Yaklaşık olarak MÖ 515'te tapınak kutsandı, ama Pers rejiminin yeterince güvenilir bulmadığı Zerubbabil, tapınağın açılışını göremeden bölgeden ayrılmıştı.

Kısa süre önce bildirilmiş kehanetlerden sarhoş olup geleceğe coşkuyla bakanlar açısından bu yeni bir hayal kırıklıkları dizisinin başlangıcıydı Tanrısal yargı yerine geldiğine göre, İkinci İşaya'da haber verilen eskatolojik çağın ne zaman görüneceği soruluyordu Hagay'a göre yeni çağ Zerubbabil tapınağın temeline ilk taşı koyduğunda başlamıştı (2 15-19) Ayrıca çalışmaların son erdiği gün bir deprem olacağını, "milletlerin kralları"nın devrileceğini, ordularının yok olacağını ve Zerubbabil'in Mesih Kral olarak tahta çıkacağını haber veriyordu (2 20-23) [2] Bunun-

[2] *Zekeriya*'da da benzer düşüncelere rastlanmaktadır (8 9-13, vb)

la birlikte Tapınak en sonunda kutsanıp açıldığında, insanlar *eskhaton*'un (son) niye hâlâ belirmediğini sordu. En inandırıcı yanıtlardan birinde, gecikmenin gerekçesi olarak cemaatin yozlaşması gösteriliyordu. Ama tarihte birçok kez yaşandığı üzere İkinci İşaya'nın öngördüğü evrensel dönüşümün ertelenmesi selamet anlayışını değiştirdi ve eskatolojik umutlar giderek söndü.

Bu karışıklığın İsrail'in sonraki tarihinde yol açtığı sonuçları daha ileride değerlendireceğiz. Bununla birlikte eskatolojik kehanetlerin önemi azımsanamaz. Hagay ve Zekeriya iki çağ, eski ve yeni çağlar arasındaki kökten farklılık üzerinde durur. Zekeriya'ya göre, eski çağa özgü nitelik Yahve'nin yıkıcı iradesiyken, yeni çağı ayırt eden Yahve'nin kurtarma isteğidir (1:1-6, 8:14-15). Önce İsrail'in trajedisinde sorumluluk taşıyan halklar yok edilecek (1:15), bunun ardından Yahve Kudüs'ün "bollukla dolup taşmasını" sağlayacaktır (1:17, 2:5-9, vb.). Tanrı, Yahuda'nın günahkârlarını yok edecek (5:1-4), günahları ülkeden uzaklaştıracak (5:5-11) ve sürgünleri biraraya toplayacaktır (6:1-8, vb.). Sonunda Kudüs'te Mesih'in saltanatı kurulacak ve milletler "her şeye egemen Yahve'ye yönelmek, O'na yalvarmak" için gelecektir (8:20-22, krş. 2:15).

İsrail'in Vahyi adı verilen metinde de (İşaya, 24-27. bablar) benzer kehanetlere rastlanır.[3] Aynı izlekler MÖ IV. yüzyılda İkinci *Zekeriya* (9:11-17, 10:3-12) ve peygamber Yoel tarafından yeniden işlenecektir.[4] Eskatolojik senaryoda şu motiflerin tamamı veya bir bölümü yer alır: Milletlerin yok edilmesi, İsrail'in kurtuluşu, sürgünlerin Kudüs'te toplanması, ülkenin cennete dönmesi, tanrısal egemenliğin veya Mesih'in saltanatının kurulması, sonunda tüm milletlerin doğru dine gelmesi. Bu cennet imgelerinde Sürgün öncesi "iyimser peygamberler"in çağrısının eskatolojik açıdan değiştirildiği fark edilmektedir.[5]

İkinci İşaya'dan beri, *eskhaton* şafağının çok yakında sökeceği kabul edilmişti (krş. İşaya, 56:1-2, 61:2). Peygamber yer yer, Kudüs'ü onarmakta geç kaldığını Yahve'ye hatırlatma cesaretini bile gösterir (İşaya, 62:7). Bununla birlikte kusurun

---

[3] "O gün Rab yukarıda, gökteki güçleri ve aşağıda, yeryüzündeki kralları cezalandıracak. Zindana tıkılan tutsaklar gibi cezaevine kapatılacak ve uzun süre sonra cezalandırılacaklar. Ayın yüzü kızaracak, güneş utanacak, çünkü her şeye egemen Rab Siyon dağında, Kudüs'te krallık edecek" (24:21-23, 25:12).

[4] Yahve ve İsrail'e karşı suç işlemiş milletlere karşı verilecek eskatolojik savaşın ardından bolluk ve barışla dolu bir cennet çağı başlayacaktır (Yoel 4:2-3, 12; 4:18-21).

[5] Fohrer, *a.g.y.*, s. 340.

günahkârlarda olduğunu bilir: "ama suçlarınız sizi Tanrınızdan ayırdı" (59 2)[6] Gerek İkinci İşaya'ya, gerekse Sürgün sonrası peygamberlere göre, yeni çağın başlangıcından önce çok büyük tarihsel altüstlükler yaşanacaktır (Babil'in çöküşü, milletlerin Kudüs'e saldırısı ve sonra yok edilmeleri)

Eskatolojik kurtuluşun diğer halklara da yaygınlaştırılması, İsrail dininin daha sonraki gelişimi açısından önemli sonuçlara gebedir Yahve İkinci İşaya'da (İşaya, 51 4-6) tüm milletlere seslenirken, "ışık gibi gelecek selameti"nden söz eder "O gün insanlar kendilerini yaratana bakacaklar gözleri İsrail'in Kutsalını görecek" (17 7) Evrensel kurtuluş Sefanya'da daha da açık biçimde duyurulur (3 9) "O zaman birlikte bana yakarmaları, omuz omuza bana hizmet etmeleri için, halkların dudaklarını pak kılacağım" Bununla birlikte herkese vaat edilen kurtuluşa yalnızca Kudüs'te, İsrail'in ulusal ve dinsel merkezinde ulaşılabileceği sık sık belirtilir (İşaya 2 2-4, 25 6 vd, 56 7, Yeremya 3 17, Zekeriya 8 20 vd)

Yalnızca tarihsel dünyayı ilgilendiren benzer kehanetlerin yanı sıra, bütünlüğü içinde kozmosa ilişkin daha arkaik türde (krş § 12) öngörülere de rastlanır Hagay (2 6), Yahve'nin "yeri, göğü, denizi karayı sarsacağı"nı duyurur Mahşer gününe dünyayı yok edecek kozmik felaketler eşlik edecektir (İşaya, 34 4 51.6) Ama Yahve "yeni bir yeryüzü, yeni bir gök" yaratacak ve "geçmiştekiler anılmayacak, akla bile gelmeyecek"tir (İşaya, 65,17) Bu yeni yarattıkları sonsuza dek duracak (66:22) ve Yahve "sonsuz ışık" olacaktır (60 20) Kudüs bile yenilenecek (Zekeriya 2 5-9) ve "Rab'bin kendi ağzıyla belirlediği yeni bir adla" anılacaktır (İşaya 62 2) Daha birçok eskatoloji senaryosunda da görüldüğü gibi, yaratılışın yenilenmesi bazı "cennet" unsurlarını da kapsayacaktır sayısız zenginlikler benzersiz bereket, hastalıkların yok olması, uzun ömür, insanlarla hayvanlar arasında ebedi barış pisliklerin yok edilmesi vb. Ama onarılıp ilk mükemmelliğine geri döndürülmüş evrenin ana dayanağı, gerçek bir "dünyanın merkezi" olan Kudüs olacaktır

198. Mesih Kral Beklentisi— Eskatolojik kehanetlere göre, yenilenmiş dünyayı bizzat Yahve[7] veya Tanrı'nın atadığı ve onun adına hüküm sürecek bir kral yönetecektir Genellikle "Meshedilmiş" (*mesiyah mesih*) adı verilen bu kralın Davud soyundan geldiği varsayılır İşaya, "bir çocuk"tan, "Davud'un tahtı"na oturacak "bir

[6] Peygamber Malaki (MÖ V yüzyıl) "Yahve'nin günü"nün hangi tarihte geleceğini belirtmeyi reddeder Önemli olan içsel hazırlıktır, çünkü "onun geleceği gün" (3 2) her an belirebilir

[7] İşaya, 24 23, 33 22, 43 15 44 6, "Onları Siyon dağında bugünden sonsuza dek ben [Yahve] yöneteceğim" (Mika 4 7, krş 2 13), Zekeriya 9 1-8, vb

oğul"dan (9:1-6), 'İşay'ın kütüğü'nden çıkacak "yeni filiz"den söz eder (11 1) O "kurtla kuzu bir arada yaşayacak, parsla oğlak birlikte yatacak, buzağı, genç aslan ve besili sığır yan yana duracak, onları küçük bir çocuk güdecek" diye betimlenen cennet gibi bir dünyada adaletle hüküm sürecektir (11 6). Zekerıya mesih saygınlığını, dünyevi otoriteyle ruhani erki, Zerubbabil ile başkâhin Yeşu arasında paylaştırır (4 1-6, 10 6-14) Bir diğer kehanette, Mesih Kral'ın Kudüs'e girişini betimler "O adil kurtarıcı ve alçakgönüllüdür Eşeğe, evet, sıpaya, eşek yavrusuna binmiş sana geliyor!" (9 9).

"Yahve'nin Meshedilmiş Kulu" ifadesinin başlangıçta tahttaki kral için kullanıldığını belirtmekte yarar var Demek ki eskatolojik kişilik bir krala benzetilmektedir Daha sonra kâhinlerin, peygamberlerin ve patriarkların* meshedilmesinden söz edildi [8] Yahve tarafından "meshedilmek" Tanrı ile daha yakın bir ilişkiye işaret ediyordu. Ama Eski Ahit'te, eskatolojik "Mesih" dünyayı kurtarmak üzere gökten inen, doğaüstü bir varlık değildir *Kurtuluş yalnızca Yahve'nin eseridir* Mesih Davud soyundan bir ölümlüdür; Davud'un tahtına oturup adaletle hüküm sürecektir Bazı tarihçiler, Mesih beklentisinin eskatolojik coşkunun harekete geçirdiği, ama yine de Davud monarşisine bağlı kalmış çevrelerin içinden çıktığı sonucuna varmıştır Ama bu gruplar yalnızca bir azınlığı temsil ediyordu ve bu nedenle Mesih beklentisinin büyük bir etkisi olmamıştı [9] Aslında sorun daha karmaşıktır. İbrani dinsel düşüncesinin özgünlüğü konusunda herhangi bir kuşkuya yer yoktur ama geliştirdiği krallıyet ideolojisi büyük Doğu monarşilerinde görülen, kralın "kurtarıcı" rolüyle benzerlikler taşır [10]

Eskatolojik kehanetler, sürgün öncesi büyük peygamberlerin çağrılarıyla karşıtlık içinde sunulmuştur Eskatolojik kehanetlerde insanın kökten değişmesi ve yeni bir varoluş niteliği umudu değil, yeni bir çağ ve dolayısıyla yeni bir dünyanın yaratılması söz konusuydu, insan dolaylı yoldan ve bir anlamda kendiliğinden, Yahve'nin mucizesi sayesinde değişecekti Demek ki eskatolojik kehanetler büyük peygamberlerin çağrısıyla bir uyumsuzluğu ve Tanrı'nın İsrail'i kurtarma isteği konusunda iyimser bir yanılsamayı bünyesinde barındırıyordu [11] Bununla birlikte,

* Patriark Kitabı Mukaddes'te özellikle İbrahim İsak, Yakub ve diğer büyük peygamberlerden her birisi için kullanılır –yn

8 Bkz. S. Mowinckel, *He That Cometh* s 56 vd.

9 Krş Fohrer, *a.g.y.*, s. 350

10 Krş G. Widengren, *Sakrales Königtum*, s 30 vd, Mowinckel *He That Cometh*, 280 vd ve birçok yerde, Ringgren, "König und Messias," vb

11 Krş Fohrer, s. 352

insanın düzeltilip ilk bütünselliğine döndürülmesini de içeren kozmik yenilenme umudunun arkaik dinselliğin, özellikle de yontma taş çağı ekicilerinin dinselliğinin merkezi anlayışlarından birini oluşturduğunu belirtmek gerek (krş. § 12 vd). Her eskatoloji, insan varoluşunu yalnızca tam bir tanrısal iş olan yaratılışın yenilenebileceği ve kutsayabileceği düşüncesine yeniden değerler yükleyerek onu sürdürür. Gerçi sürgün sonrasının eskatolojik beklentisi büyük peygamberlerinkinden farklı bir dinsel deneyimin sonucuydu, ama en az onlarınki kadar anlamlıydı. Sonuçta kişisel çabalarla gerçekleştirilebilen bir tinsel mükemmelleşme umudundan vazgeçmek ve Tanrı'nın her şeye yeten gücüne, selamet vaatlerine iman tazelemek söz konusuydu.

Eskhaton'daki gecikmenin sonunda yasacı ve ritüelci türde zıt eğilimleri güçlendirdiği doğrudur. Ama eskatolojik umutlar asla kesin bir biçimde yok olmamıştır (krş. § 203).

199. Yasacılığın İlerleyişi— Pers egemenliği altındaki iki yüzyıllık barış dönemi boyunca, Sürgün'den önce başlamış ve tutsaklık sırasında da devam etmiş yasacı reform yerini kesin bir biçimde sağlamlaştırdı. Babil'de, Yahve'nin halkına aidiyetin kusursuz simgesi olarak sünnet yeniden değer kazandı. Şabat'a gösterilen saygı, Ahit'e bağlılığın kanıtı oldu (İşaya, 56 1-8, 58 13-14). Levililer de yer alan (17-26 bablar) ritüel kuralları, Sürgün sırasında son halini aldı. "Kutsallık Yasası" adı verilen ve Musa'ya atfedilen bu kurallar bütünü, hayvan kurbanı törenlerini, cinsel ilişki ve yasakları, bayram takvimini, tapımın ayrıntılarını düzenlerken, ritüel temizlik ve kirlilik üzerinde durur. Brāhmanalar gibi (krş. § 76) "Kutsallık Yasası" da hayatın işlevlerini ve toplumsal davranışları ritüelleştirir. Amacı, Yahve'nin vaat ettiği ülkeyi yeniden fethe hazırlamak için İsrail'in temizliğini korumaktır. Halk, yabancı ve kirli bir dünyanın ortasında etnik ve tinsel kimliğini koruyabildiği oranda, ayakta kalabilecektir.

Ulusal yaşamın yeniden inşası, artık büyük peygamberlerde olduğu gibi ruhun gerçekleştirdiği bir içsel dinsel kabulden değil, Yasanın (*Tora*) mutlak otoritesi altında cemaatin etkili örgütlenmesinden beklenmektedir. Tapım, Tanrı'nın yüceltilmesinden çok İsrail'in "kutsallığı," yani sürekli günahların tehdidi altındaki ritüel temizliği üzerinde yoğunlaşır. Kamusal günahların kefareti hatırı sayılır bir önem kazanır; Büyük Kefaret Günü'nün (*Yom Kipur*) yerleştirilmesi de bunu doğrular. "Kefaret sistemi öyle iyi kurulmuştur ki, yeni ve daha iyi bir düzen umuduna hiç yer bırakmaz. Ruhban sınıfın anlatılarında eskatolojiden veya mesihçilikten iz yok-

tır. Bu anlatılara göre İsrail, selametinin yüzyıllar boyunca sürüp gitmesi için gerekli tüm kurumlara sahiptir."[12] Yasanın uygulanışını denetleyebilecek tek otorite ruhban sınıfıydı. Pers dönemi boyunca dinsel hayata hükmeden ruhban egemenliği yapılarını daha Sürgün zamanında oluşturmuştu.

Kral I. Artakserkses'in sarayında yaşayan bir Yahudi, Nehemya MÖ 430'a doğru Yahuda valisi oldu ve Kudüs surlarını onarma iznini aldı. Aynı zamanda dinsel reformlara gitti (başka reformların yanı sıra İsrailli olmayan kadınlarla evli din adamlarının görevden alınmasını dayattı). Bir diğer dinsel önderin, Nehemya'nın başladığı işi sürdüren –muhtemelen MÖ V. yüzyılın ilk yıllarında– diğer dini lider Ezra'nın tarihi ise yeterince bilinmemektedir.[13] O da uğraşlarında ilk sırayı İsrail'in "ritüel açıdan temizliği"ne veriyor ve karma evliliklerin bozulmasını emrediyordu. Kuşkusuz söz konusu olan ırkçı bir önlem değildi. Tehlike dinsel nitelikteydi, çünkü farklı budunlarla evlilikler aracılığıyla Yahveciliğin bütünlüğü tehdit altına girmişti. Yine de Ezra'nın reformu etnik ayrımcılığa ve Yasacılığın güçlenmesine yol açtı. Bundan böyle İsrail bölgesine bu akım egemen oldu. Rivayete göre (Nehemya 8) Ezra, "dinleyip anlayabilecek yaştaki kadın, erkek herkesin" katıldığı bir toplantı düzenledi ve orada Musa'nın "Yasa Kitabı'nı" okudu. Burada söz edilenin, Pentatök'un tamamı mı, yoksa bir bölümü mü olduğunu saptamak olanaksız. Ama bu törensel okumadan beri, İsrail dini kutsal yazılara "resmen" sahip olmuştur.

Çok erken çağlarda, Yasa (*Tora*) ile Pentatök kitapları birbirine karıştı. Geleneğin sözlü naklinin yerini yazılı metinlerin incelenmesi ve açıklanması almıştı. Ezra, ilk "vaiz" veya "din âlimi" olarak kabul edildi. Vaiz dinsel tavır konusunda gerçek bir örnek haline geldi (bkz. s. 299 Ben Sira'nın vaizi övmesi). Ama giderek yeni bir düşünce belirdi: sözlü Tora. Musa'nın yazılı yasanın yanı sıra Tanrı'dan ek talimatlar da aldığı, bunların o zamandan beri sözlü olarak nakledildiği ileri sürülüyordu. Bu yorum külliyatı *Mişna*'yı ("tekrarlama") oluşturuyordu. Aslında bu yaklaşım, daha o zamandan "içrekçilik", yani gizli öğretilerin erginleyici tarzda nakli adı verilebilecek olgunun meşrulaştırılmasının bir biçimiydi.[14] Zaman içinde "din âlimleri"nin eseri Tora'ya yakın bir dinsel otorite kazandı (krş. § 201).

---

[12] A. Caquot, "Le judaisme depuis la captivité de Babylone", s. 143.

[13] Ama (Kellermann'ın sonuçlarını kabul eden) Morton Smith'e göre Ezra'nın başlattığı reformu sürdüren Nehemya'dır. krş. *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, s. 120 vd. Nehemya'nın girişimi işin çözümlemesi için, bkz. *a.g.y.*, s. 126 vd.

[14] Mahâyâna öğretilerinin ve Tantracı tekniklerin, diğer yandan Hermesçi, apokaliptik veya Gnostik "vahiyler"in geçerliliği de benzer bir yorumla doğrulanıyordu.

Konumuz açısından, Ezra'nın reformunu izleyen yüzyıllarda geliştirilen, elden geçirilip düzeltilen veya yayımlanan eserlerin hepsini belirtmek gereksizdir. Tarihler kitabı, Mezmurlar'ın ve Nebiim'in[a] bir bölümü bu dönemde yazıldı[15] ve daha eski birçok metin yine bu dönemde elden geçirildi. Yaklaşık bir isimlendirmeyle "evrenselci" ve "milliyetçi" denebilecek iki zıt dinsel akım arasındaki gerilim de bu dönemde arttı. İlk akım, "milletler"in bir gün tek tanrı olarak kabul edilecek Yahve'ye tapacağı konusundaki eskatolojik peygamberlerin umudunu sürdürüyordu. Buna karşılık "milliyetçiler" Vahiy'in yalnızca kendilerine yönelik olduğunu beyan ediyor ve çabalarını İsrail'in etnik bütünlüğünü korumaya yoğunlaştırıyordu. Aslında çatışma bu söylediğimden daha karmaşık ve ayrıntılıydı.

200. Tanrısal Hikmetin Kişileştirilmesi— Yahudiliğin tarihinde hatırı sayılır sonuçlara yol açacak en önemli olay, Helenizm'le yaşanan çatışma oldu. Yunanların Filistin'le ilişkileri, geç tunç çağından beri süreklilik kazanmıştı. İlk binyılda Filistin'e Yunan akını durmadan arttı ve Pers egemenliğinde bile sürdü.[16] Ama özellikle İskender'in zaferlerinin ardından Helen kültürünün etkisi ürkütücü boyutlara ulaştı. Yunan dili, kültürü ve kurumları (okullar, *gymnasium*'lar vb) yalnızca diaspora içinde değil, İskender'in ölümünden (MÖ 323) sonra Mısır'da hüküm süren Ptolemaioslar'ın yönetimindeki Filistin'de de her yere yayıldı.[17]

Tıpkı Romalılarda olduğu gibi, özellikle peygamberlerden itibaren tarihe dinsel anlamlar yüklenmişti. Başka bir deyişle, tarihsel olaylar İsrail'in siyasi yazgısını değiştirip şekillendirirken, aynı zamanda selamet tarihi içinde de önemli anları oluşturabiliyordu. İbranilere göre milli siyaset dinsel etkinlikten ayrı bir şey değildi. Ritüel temizlik, yani İsrail'in korunması siyasi bağımsızlıkla uyumluydu. Helenizm'in giderek artan etkisi, Filistin'de farklı siyasal, dinsel ve kültürel yönelişlerde kendini hissettiriyordu. Aristokrasi ve burjuvazinin bazı kesimleri Helen *Aufklärung*'unu (aydınlanma) öne çıkardığı bazı düşünce ve kurumları ülkeye sokmaya çalışıyordu. Doğrudan ulusal kimliği tehdit eden bu "liberal" ve kozmopolit

---

[a] Nebiim (Peygamberler): Eski Ahit'in ikinci bölümü denilen (ilk bölümü Yeşu, Hakimler, Samuel ve Krallar'dır) İşaya, Yeremya, Hezekiel ve Onikiler'e (Hoşea, Yoel ve Amos gibi diğer şahsiyetler) atfedilen kitaplar –yn

[15] Birçok tarihçinin Eyüb Kitabını Sürgün sonrası döneme tarihlendirdiğini hatırlatalım.

[16] Krş. Morton Smith, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, s. 58 vd, 228 vd

[17] E. Bickermann, *Der Gott der Makkabäer*, s. 59 vd; V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, s. 90 vd; Martin Hengel, *Judaism and Hellenism*, I, s. 65 vd

siyaset, diğer toplumsal kategorilerce, en başta da tutucu dinsel çevreler ve kırsal nüfus tarafından reddediliyordu. Bu iki zıt eğilim arasındaki gerginlik, Makkabiler isyanına yol açacaktı (§ 202).

İskender'in fethinden (MÖ 332) Filistin'in bir Roma eyaleti haline gelmesine kadar (MÖ 69) geçen surede Yahudi halkını parçalayan farklı ideolojik ve dinsel yönelişler, Kudüs'te veya diasporada yazılmış çok sayıda esere damgalarını vurdu. Yine de şunu da belirtmek gerek. *Zeitgeist*'in öyle bir erimi vardı ki, Helenistik anlayışları eleştirmek ve reddetmek amacıyla yazılmış metinlerde bile bu anlayışların izlerine rastlanıyordu.

Hikmetin (*hokma*) kişileştirilmesi bu dönemin en özgün dinsel yaratımları arasında yer alır. Süleyman'ın Özdeyişleri'nin* (muhtemelen MÖ III. yüzyılın ortasına doğru yazılmış kitap) ilk dokuz bölümü, Hikmetin tanrısal kökenini yüceltir ve niteliklerini sayar. "Rab, yaratma işine başladığında ilk beni yarattı. Dünya var olmadan önce, ta başlangıçta, öncesizlikte yerimi aldım. Enginler yokken, doğdum ben..." (8.22-24). "Ben bilgelik hikmeti olarak ihtiyatı kendime mesken edindim. Bilgi ve sağgörü bendedir." "Krallar sayemde egemenlik sürer, hükümdarlar adil kurallar koyar. Önderler, adaletle yöneten soylular sayemde yönetirler" (8.12 vd). Bazı yazarlar bu yaklaşımda, Yunan felsefesinin etkilerini bulmuştur. Bununla birlikte tanrısal ve kişileşmiş bir kendilik olarak *Sophia* (Yun. *Sophia*=hikmet), görece geç bir dönemde ortaya çıkmıştır; ona özellikle Hermesçi yazılarda, Plutarkhos'ta ve Yeni Platoncularda rastlanır.[18] Başka bilginler ise Yunan etkisinden önce görülen Sami kökenli koşut gelişmeleri, özellikle de Elephantine'deki* "Ahıkar'ın Hikmeti"ni öne çıkarmıştır.[19] Hatta Ana Tanrıçalar (İsis veya Astarte) tapımında *hokma*'nın öncülleri aranmıştır; ama Hikmet hiç de Tanrı'nın eşi/karısı değildir, Tanrı tarafından yaratılmış ve onun ağzından çıkmıştır.

Bousset ve Gressmann, haklı olarak, Yahudi dinsel düşüncesinde özellikle de Helenistik çağda görülen, insan ile Tanrı arasındaki "aracı varlıklar"ın önemini vurgulamıştır.[20] Bazı hikmet okulları *hokma*'yı, Vahiy'in aracısı olarak, en üstün otorite konumuna yükseltmiştir. Ama az sonra göreceğimiz gibi, çeşitli ve çelişkili

---

* Kitabı Mukaddes'in eski çevirisinde Süleyman'ın Meselleri –yn.

[18] Hengel, *Judaism and Hellenism*, I, s. 154 ve II, s. 98, dipnot 298 (eski kaynaklar ve kaynakça).

* Nil Nehri'ndeki bir ada üzerine kurulu şehir –yn.

[19] Krş. W. A. Albright, C. I. K. Story ve H. Donner'in, Hengel, *a.g.y.*, I, s. 154 vd, II, s. 99'da çözümlenen incelemeleri.

[20] W. Bousset-H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* (3. baskı) s. 319, 342 vd; krş. Hengel, I, s. 155.

hikmet yorumları ve ona yüklenen yeni değerler neredeyse Yahudiliğin görünümünü kökten değiştirecek, derin bir krizi yansıtmaktadır

201. Umutsuzluktan Yeni Bir Teodiseye*: Kohelet* ve Ekklesiastikus° — Ekklesiastes (veya Kohelet[21,⊕]), Eyub Kitabı'yla birlikte verdiğinin karşılığını alma öğretisinin yıkılmasının yarattığı sarsıntının dokunaklı bir tanıklığı olarak kabul edilir genellikle Hikmet külliyatındaki teolojinin aksine Vaiz Kitabı'nın yazarı Tanrı'nın davranışlarının açıklanamazlığı üzerinde durur Sorun, deli ile arifi (2 15 vd) insan ile hayvanı ("biri nasıl ölüyorsa, öbürü de öyle ölüyor" [3 19]) aynı yazgının beklemesi değildir yalnızca Ama "adaletin ve doğruluğun yerini kötülük almış, doğru insanın tahtına kötü oturmuştur" (3 16) Yazar kendi deneyimlerinden hareketle yargılara varır "Boş ömrümde şunları gördüm Doğru insan doğruluğuna karşın ölüyor, kötü insanın ise kötülüğüne karşın ömrü uzuyor" (7 15) Sakin bir şekilde, bu dünyadan sanki elini eteğini çekmiş bir havada bir filozof gibi, sürekli bu izleğe döner "Kötülerin hak ettiği doğruların, doğruların hak ettiğiyse kötülerin başına geliyor" (8 14, krş 9 2). Sonuçta artık Tanrı'nın "adalet"inden söz edilemez (5 7, vb). Üstelik, ne Yaratılış'ın anlamı, ne de hayatın manası kavranabilir artık "İnsan güneşin altında olup bitenleri keşfedemez Arayıp bulmak için ne kadar çaba harcarsa harcasın yine de anlamını bulamaz" (8 17) çünkü "insan Tanrı'nın yaptığı işi başından sonuna dek anlayamaz" (3 11) Artık O, ne gazabını, ne de affedicılığını esirgemektedir. Hem suçluluk duygusu, hem de affedilme umudu boşunadır Tanrı insanlardan uzaklaşmıştır, artık onların yazgısıyla ilgilenmemektedir

Zamanla meşhur olan "Hepsi boşmuş ve rüzgârı kovalamaya kalkışmakmış" nakaratı (2 11) gerekçesini, insan varoluşunun gelip geçiciliğinin ve günahının keşfinde bulur Yazar, ölüleri yaşayanlardan, henüz doğmamış olanları ise her ikisinden de daha mutlu sayar (4 2-3) Hikmet bile boştur (1 16-17; 2 15, 9 11) Bununla birlikte Vaiz, Tanrı'ya isyan etmez. Tam tersine, madem ki insanların yazgısı "Tanrı'nın elinde"dir (9 1), "Tanrı'nın insana verdiği birkaç günlük ömür"den ya-

---

* Teodise Dünyadaki kötülüğün mevcudiyeti düşüncesine karşı tanrının iyiliğini ve kadir oluşunu savunan öğreti –yn

* Kohelet (Qoheleth) veya Ekklesiastes Kitabı Mukaddes'te ha-Kohelet (genellikle Vaiz olarak çevrilir) tarafından yazılmış kitabın adı –yn

° Ekklesiastikus: "Ben Sira'nın Hikmeti" de denilen apokrif kitap –yn

[21] Bu terimin anlamı kesin bilinmemektedir, *Kohelet* muhtemelen "meclis reisi"ne veya "hatip"e dayanarak türetilmiş bir sözcüktür, krş. Hengel *Judaism and Hellenism*, I, s 129

⊕ Bundan sonra metinde Vaiz veya Vaiz Kitabı olarak geçecektir –yn

rarlanmak gerekır, "çünkü ınsanın payına duşen budur" (5 17) İnsana uygun duşen tek mutluluk hazcı niteliktedır "Git, sevinçle ekmeğını ye, neşeyle şarabını ıç Güneşın altında Tanrı'nın sana verdığı boş ömrün bütün gunlerını sevdığın karınla güzel güzel yaşayarak geçır, çunkü payına duşecek olan budur Çalışmak ıçın eline ne geçerse, var gücünle çalış, çunkü ölüler dıyarında {Şeol} ış, tasarı, bılgı ve bılgelık yoktur" (9:7-10)

Bu kötümser akılcılık bazı Yunan felsefe okullarına benzetılmıştır Voltaire'den bu yana bırçok tarihçı ve kutsal metın yorumcusu bu metınde Stoacılığın, Epikuros'un veya Kyrene'lı hazcıların etkileri bulunduğunu ılerı sürmuştür[22] Helen kültürünün Surgün sonrası Yahudılık üzerinde güçlu ve uzun süren etkıleri olmuştur (krş § 202) Bununla birlikte Vaiz'de bu etkılere rastlanmaz Yunan fılozoflar ve yazarlar, geleneksel mitolojıleri ve teolojılerı acımasızca eleştırmıştı Ama Vaiz'in yazarı, Tanrı'nın varlığını inkâr etmeyi bırakın, onun gerçekliğini ve gücünün her şeye yettığını beyan etmektedır[23] Hıç durmadan, onun bağışlarından yararlanmak gerektiğini yinelemektedır Ustelik Vaız ne tapım uygulamalarını, ne de dındarlığı reddeder Demek kı söz konusu olan ateızm değıl, Tanrı'nın ınsanları umursamadığının keşfının yol açtığı umutsuzlukla tevekkül arasındakı gerılımdır Hayattan zevk alma yolundakı bu çağrı, haklı olarak, Mısır'dakı *Harpçının Şarkısı*'na (§ 30) veya Sıduri'nin Gılgamış'a verdığı öğüde (§ 23) benzetılmıştır

Ben Sira'nın Vaiz Kitabı kadar dokunaklı olmayan ve yine Ekklesıastıcus adıyla bılınen eserı, o sırada İsraıl'ı etkısıne alan krız hakkında daha çok bılgı vermektedır Muhtemelen MÖ 190-175 arasında, bir hıkmet okulunun hocası olan bir fakıh (*sēpōr*) tarafından kaleme alınan kıtap, Helen *Aufklärung*'uyla başları dönen genç İbranilere seslenmektedir Ben Sira Yasanın temızlığının (hem dınsel, hem de sıyası) önemine ınanmış bır yurtseverdır Kozmopolıtızmın ve evrenselcılığın en etkın yandaşları oldukları için zenginlere saldırır (13 3, 18-23). Ben Sıra, kıtabının en başından ıtıbaren dünyevı Helen ıdeolojısıne karşı çıkar "Tum hıkmet Tanrı'dan gelir!" dıye haykırır (1:1) Bu da onun (önceden Tanrı'nın ıçınde var olan) hıkmetı, Tora'yla özdeşleştırmesıne ızın verır Hıkmet övgüsü, 24 bölumdekı büyuk ılahı kıtabının doruk noktasını oluşturur Hıkmet hem yüceltılmış konumunu ("Ben En Yuce'nın ağzından çıktım "), hem de Kudüs'e ındığını beyan eder ("İşte böylece Sıyon'a yerleştım ve ıktıdarımı Kudüs'te surdürüyorum," 24 11)

[22] Kaynakça referansları için bkz Hengel *a.g.y.*, II, s. 77, dipnot 52
[23] Krş. Hengel, I, s 124

"Aydınlanma" temsilcileri olan "kozmopolitler"in savunduğu görüşe karşı Ben Sıra hikmet hocasını, ideal fakihi Kutsal Metinler'i incelemeye gömülmüş bir âlim olarak betimler: "O ruhunu ve düşüncesini En Yüce'nin Yasasına verir. Bütün eskilerin hikmetini tarar, boş vakitlerini kehanetlere hasreder. Özdeyişlerin gizli anlamını araştırır, benzetmelerin gizleriyle uğraşır" vb (39 1 vd) çünkü "her hikmet Tanrı korkusuna dayanır ve her hikmette Yasanın gerçekleşmesi söz konusudur" (19 20) Hikmet külliyatının, özellikle de Süleyman'ın Özdeyişleri ve bazı Mezmurlar'da, gerçek "doğru kişi," kozmik düzenin ve manevi hayatın tanrısal kökenini kabul eden bilgeydi. *Demek ki insan, hangi dinden olursa olsun, hikmete erişebiliyordu.* Ama Ben Sıra bu "evrenselci" yorumu reddeder, hikmeti, dindarlık ve ibadetle özdeşleştirir. *Tora*, "Musa'nın resmen açıkladığı Yasadan başka bir şey değildir" (24 23).[24] Başka bir deyişle Hikmet Tanrı'nın yalnızca İsrail'e yaptığı bir bağıştır, çünkü Tanrı her halkın başına bir hükümdar atamıştır "ama İsrail Tanrı'nın payıdır" (17 17)

Teoloji alanında Ben Sıra geleneksel tavra döner. Tanrı'nın insanların yazgısına ilgisizleştiği görüşünü eleştirir; başka bir ifadeyle hem Vaiz'i hem de Kudüs'ün kozmopolit çevrelerinde moda olan Yunan felsefesini kınar. Özellikle de yaptığının karşılığını bulma öğretisini haklı çıkarmaya uğraşır. Tanrısal eserin mükemmelliğini yüceltir (39.16, 42 15 22-25), dindarların kötülerden farklı bir yazgısı olduğunu, çünkü "en başından beri iyiliklerin iyiler ve kötülüklerin de kötüler için yaratıldığını" hatırlatır (39 25) Uzun süre "düşündükten" sonra şu sonuca varır: "Tanrı'nın her yaptığı iyidir" (39 33) Son tahlilde, "tek doğru Tanrı olacaktır" (18 2).

Geleneksel tanrısal adaletin bu geçici onarımına, "Hikmet düşmanları"nın sert eleştirisi eşlik eder; onlar Helen dostu dönekler ve "hafifmeşrepler" olarak tanımlanır. Ben Sıra İsrail'in "yabancı milletler"den kurtulması için dua eder: "Öfkeni uyandır, dök gazabını hasımları kahret, düşmanı yok et. . Senin halkını ezenler yıkılıp gitsin!" (36 6, 8)

Bununla birlikte meşhur 24. bölümde Hikmet şunu hatırlatır. "Tek başıma gökleri dolaştım, enginlerin derinlerine daldım. Denizin dalgaları üstünde, tüm

[24] Ben Sıra, "Atalara Övgü"de (44 1 49 16) Tevrat tarihinin büyük isimlerini yüceltir. Hanok, Nuh, İbrahim, İshak ve Yakup Musa vb. Hikmet külliyatının hiçbir koşutu olmayan, benzersiz bir metindir bu (Hengel onu Helenistik edebiyattaki kahraman methiyelerine benzetir, *de viris illustribus*, *Judaism and Hellenism*, ., s 136) Ama yazar giderek soluğunu yitirir ve önce didaktikleşen "övgü" sonunda tekdüze bir hal alır

yeryüzünde tüm halklarda ve milletlerde hüküm sürdüm" (24 5) Başka bir deyişle, Hikmet "tüm dünyayı, doğayı ve (yalnızca Yahudileri değil) bütün insanlığı dolduran bir güç" olarak sunulur [25] Ama Ben Sıra Hikmetin evrenselci boyutunu kısıtlamaya, hatta sonuçta yok saymaya mecburdu Helenizmle ve onun *Sophia*'sı ile çatışma içindeki "Musevilikte bir Hikmet ancak bu mücadelede belirleyici rolü oynayan etkene yaklaşarak öne çıkabilirdi. Yasa. *Hokmâ*'nın Helenizme ve onun *Sophia* sına karşı bu mücadele içinde Yahudi dininin oluşmasındaki önemi azımsanmamalıdır "[26]

202. İlk Kıyamet Kitapları: Daniel ve I. Hanok— Antiokhos IV Epiphanes devrinde (y. MÖ 175-164) Helenizmle çatışma en uç noktaya ulaştı Zaten bir süredir iki hizip arasındaki –Tobiyalar (evrenselciler) ve Honiler (milliyetçiler)– zıtlık şiddete dökülme tehlikesi gösteriyordu Helen yandaşları, Tevrat Yahudiliğini diğer çağdaş bağdaştırmacı yaratımlara benzeyen, "modern" türde bir din haline getirecek kökten bir reform istiyorlardı Yaklaşık olarak MÖ 167'de Honilerin başarısız isyan girişimini fırsat bilen rakipleri, Antiokhos'a bir krallık fermanıyla Tora'yı kısaltmasını tavsiye ettiler [27] Kudus Tapınağı, Fenikelilerin Baal'iyle özdeşleştirilen Zeus Olympios'un bağdaştırmacı tapınağına dönüştürüldü Ferman, Şabat'a ve bayram günlerine uyulmasını, sünneti ve Tora kitaplarını bulundurmayı yasaklıyor, bu yasakları ihlal edenlerin idam cezasına çarptırılacağını duyuruyordu Filistin'in her yerinde *Gentil*[*] tanrıları için tapınaklar dikildi ve halk onlara sungu taşımak zorunda bırakıldı

Kenan'ın fethinden beri, özellikle de monarşi döneminde İsrailliler baştan çıkarıcı dinsel bağdaştırmacılık tehlikesini yaşamıştı (krş § 113 vd) Ama Antiokhos Epiphanes'in saldırısı çok daha ciddiydi Gerçi Antiokhos'un niyeti Yahve'nin yerine Zeus Olympios'u geçirmek değil, putperestler açısından esas olarak isimsiz

---

[25] W Schencke *Die Chokma (Sophia) in der jüdischen Hypostasenspekulation*, s 29 Hengel (I s. 160) Stoacı filozofların kozmosun içine girip ona biçim veren *Logos*'unu anımsatır "Her yere giren gerçek hikmet olan Evrensel Yasa (*logos*) Zeus'la özdeştir" (Zenon aktaran Diogenes Laertes, VII, 88)

[26] J Fichtner, *Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch jüdischen Ausprägung*, s 127 Hengel, I, s 162.

[27] Bickermann'a göre, Antiokhos'u isyanı bastırırken çok fazla şiddet kullanmaya Kudus'ün aşırı Helen dostları itmişti, krş. *Der Gott der Makkabäer* s. 120 vd ve birçok yerde Misilleme fermanını bizzat Tobiyalar yazmıştı, krş. Hengel I, s 289

[*] Yahudilerin yabancı uluslara, özellikle de Greklere verdiği isim –çn

kalmış bir tanrıya isim vermekti.[28] Zaten birçok Yunan ve Romalı yazar Yahve'yi Zeus'a benzetmişti.[29] Gelenekselciler açısından kutsallığa hakaret olan böyle bir benzetme, Stoacılığın görkemli dinsel ve felsefi bakışından gözleri kamaşmış Helen dostu münevverlerin büyük bölümü için kabul edilebilir bir olguydu. Ama İsraillilerin çoğunun aklı böyle bir felsefi yorumu almıyordu. Onlar Zeus'u, *Gentil*lerin taptığı çok sayıda tanrıdan biri olarak görüyordu. Ayrıca daha geç bir dönemde tarihçi Flavius Josephus'un kabul ettiği gibi[30] Antiokhos kutsallığa yönelik birçok hakaretin (öncelikle Kudus'e kurulan tapımın çoktanrılı niteliği) haydutluğun, hoşgörüsüzlüğun ve özellikle de Yahudiler üzerindeki baskının sorumlusuydu.[31]

Asmoniler ailesinden Mattathias adında bir din adamı silahlı ayaklanmayı başlattı. En başından itibaren bir "sofular" grubu (*hasidim*'ler) tarafından desteklendi. Mattathias'ın ölümünden sonra, savaşı oğullarından Yuda Makkabi yönetti. MÖ 164'te Tapınağı ele geçirdi ve ibadeti yeniden başlattı. *Hasidim*'ler, dinsel nitelikteki bu zaferi yeterli buldu. Ama siyasi bağımsızlık için mücadeleyi sürdüren Makkabiler, MÖ 128'de bunu da elde etti. Yüzyıllar sonra Asmoniler hanedanından Yahudi krallar yeniden tahta çıkmıştı.[32] Saltanatları tam bir felaket oldu ve halk MÖ 63'te Roma egemenliğini kabul edip rahatladı.

Antiokhos Epiphanes'in saldırısıyla Pompeius'un Filistin'i bir Roma eyaleti haline getirmesi arasında geçen yüzyıl, Yahudilerin tarihi ve dini açısından belirleyici oldu. Bir yandan zorla putperestleştirme girişimi Filistin Yahudilerinin asla unutamayacağı bir yara açtı. Artık putperestliğin masumiyetine inanamıyorlardı, ve Helenistik kültürle aralarına bir uçurum girmişti.[33] Diğer yandan Makkabilerin askeri zaferi Yahudi krallığının şaşırtıcı bir siyasi nüfuz kazanmasını sağladı. Üstelik karizmatik Yuda Makkabi örneği, daha sonra Romalılara karşı da başka silahlı ayaklanmaları teşvik etti. Ama 66-70 isyanı Titus'un lejyonlarının ikinci Tapınağı ve Kudüs'ü yıkmasıyla sonuçlandı. Hadrianus da 132-135'te Bar Kokhba'nın [Ben Kosba] başını çektiği ayaklanmayı vahşice bastırdı.

---

[28] Bickermann, *a.g.y.*, s. 92 vd.

[29] Krş. Hengel, a.g.y., I, s. 261 vd.; M. Simon, "Jupiter-Yahvé," s. 49 vd.

[30] *Ant. Jud.* 12, 320 ve 253.

[31] Krş. M. Simon, s. 51.

[32] Yahudiler üzerindeki baskı ve Makkabiler savaşı şu eserlerde irdelenmiştir: Bickermann, *Der Gott der Makabäer*, V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, s. 176-234, S. K. Eddy, *The King is Dead*, s. 213-256. Ayrıca bkz. Hengel, *Judaism and Hellenism*, c. 1, s. 277 vd.

[33] Ama Samiriye, Mavera-i Ürdün ve özellikle de Yunanca konuşan diasporada bağdaştırmacı eğilimler gelişmeye devam etti, krş. Hengel, I, s. 308.

Konumuz açısından esas olarak bu dönemin dinsel yaratımları üzerinde duracağız. Bekleneceği üzere, o çağın tarihsel olayları dönüştürülmüş, şifreli mesajlar yüklenmiş, özgül bir evrensel tarih bakışıyla bütünleştirilmiştir. İlk kıyamet metinleri, Daniel ve Hanok'un Kitabı'nın en eski bölümü, "sofular" (*hasidim*) çevresinde ortaya çıkar. "Sofular" oldukça kapalı bir cemaatti. Yasaya mutlak itaatin önemi ve nedamet getirmenin aciliyeti üzerinde duruyorlardı. Nedamete verilen büyük önem tarihe yönelik apokaliptik bir bakışın doğrudan sonucuydu. Gerçekten de tarihin dehşeti o zamana dek görülmedik boyutlar almıştı. Bu nedenle, Daniel ve I Hanok, dünyanın sonuna yaklaşıldığını öngörüyorlardı; "sofular" Tanrı'nın artık fazla gecikmeyecek yargı gününe hazırlanmalıydı.

Daniel'in Kitabı bugünkü haliyle MÖ 164'e doğru tamamlandı. Yazar, kendi çağında veya kısa süre önce yaşanmış olayları yüzyıllarca önce dile getirilmiş kehanetler olarak betimlemektedir. Bu yöntem (*vaticinia ex eventu*) kıyamet kitaplarının ayırt edici niteliklerindendir.[34] Kehanetlere inancı güçlendirir ve dolayısıyla müminlerin o an yaşanan sınavlara katlanmasını kolaylaştırır. Örneğin Daniel'in Kitabı'nda, Nebukadnezzar'ın (MÖ 605-562) gördüğü bir düş anlatılır. Kral düşünde bir heykel görmüştü. Başı altından, göğsü ve kolları gümüşten, karnı ve kalçaları tunçtan, bacakları demirden ve kildendi. Birden bir yerlerden kopup gelen bir taş, heykele çarptı. "Demir, kil, tunç, gümüş, altın aynı anda parçalandı, yazın harman yerindeki saman çöpleri gibi oldular. Derken bir rüzgâr çıktı, hiç iz bırakmadan hepsini alıp götürdü" (2.32-36). Daniel düşü yorumlar: Altından baş Nebukadnezzar'dır, onun ardından daha aşağı bir krallık kurulacak ve sonra gelecek tunç krallık bütün yeryüzüne hükmedecektir. "Demir gibi güçlü" dördüncü krallık, diğerlerini ezecek, ama sonunda kendisi de yok olacaktır. O zaman "Göklerin Tanrısı hiç yıkılmayacak, başka halkların eline geçmeyecek bir krallık kuracak" (2.44). Asurluların (başka bir deyişle, Yeni Babil Krallığı), Medlerin ve Perslerin, en sonunda İskender'in birbirlerini izleyen krallıkları giderek hızlanan bir çöküş sürecine işaret eder. Ama İsrail halkının varoluşu asıl dördüncü krallık (yani Antiokhos Epiphanes'in krallığı) sırasında tehlikeye girer. Bununla birlikte Daniel'in Kitabı, bu yozlaşmış dünyanın sonunun yaklaştığının ve daha sonra Tanrı'nın ebedi krallığını kuracağının güvencesini verir. Ayrıca Daniel, denizden çıkan birbirinden farklı dört büyük yaratığı gördüğü kendi düşünü de anlatır. Bu hayvanlar ölmeleri mukadder dört krallığı temsil etmektedir; daha sonra tüm imparatorlar üzerindeki egemenlik, "kutsallara, Yüceler Yücesi'nin halkına" (7.27) verilecektir.

---

[34] Krş. Mısır'da *Çömlekçinin Kehaneti*, Vıştaspa ve Sibylla kehanetleri vb.

Özetle, Daniel'in Kitabı'nın yazarı, geçmişin görkemli olaylarını, özellikle de askeri imparatorlukları yok etmiş felaketler dizisini hatırlatırken, belirli bir amaç güdüyordu: Dindaşlarını cesaretlendirmek ve güçlendirmek. Ama dört krallığın dramatik biçimde birbirini izlemesi aynı zamanda *birlikçi bir evrensel tarih anlayışını* da ifade etmektedir. Mitolojik imgelemde Doğulu bir kökenin kendini ele verdiği doğrudur. Dört madenle simgelenen ve birbirini izleyen dört krallık izleğine hem Hesiodos'ta, hem de İran'da rastlanmaktadır. Dört yaratığın ise Babil'de, İran'da, Fenike'de birçok öncülü bulunmaktadır.[35] Aynı şekilde I. Hanok'ta söz edilen "büyük eon" da (16.1) "Büyük Yıl" öğretisine benzetilebilir.[36] Bununla birlikte, Daniel ve Yahudi kıyamet metinleri diğer anlatılarda bilinmeyen bir unsuru gündeme getirir: Evrensel tarihi oluşturan olaylar artık ezeli ve ebedi kozmik döngü ritmini yansıtmaz ve yıldızlara da bağımlı değildirler: *Tanrı'nın planı uyarınca gelişirler*.[37] Bu önceden hazırlanmış planda, merkezi rolü İsrail oynar, tarih dörtnala sonuna doğru atılır, başka bir deyişle İsrail'in nihai zaferi çok yakındır. Bu zafer yalnızca siyasi düzlemle sınırlı kalmayacaktır, aslında tarihin sona ermesi İsrail'in selamete ermesiyle eşdeğerlidir; bu selamet Tanrı tarafından ezelden beri belirlenmiş ve halkının işlediği günahlara karşın, Tarihin planı içine kaydedilmiştir.

203. Tek Umut: Dünyanın Sonu— Diğer anlatılarda olduğu gibi, Yahudi kıyamet metinlerinde de birçok âfet ve mahşeri kozmik görüngü dünyanın sonunu haber verir: Gece güneş ve gündüz ay parlayacak, çeşmelerden kan akacak, yıldızlar yörüngelerinden çıkacak, ağaçlardan kan damlayacak, yerin derinliklerinden ateş fışkıracak, taşlar haykırmaya başlayacak vb. (IV Ezra 5.4-12). Yıl kısalacak, insanlar birbirini boğazlayacak, kıtlık ve açlık başlayacak vb.[38] Ve tıpkı İran geleneğinde görüldüğü üzere, evrensel yargı dünyanın sonu geldiğinde verilecek; dolayısıyla ölüler de o zaman dirilecektir.

Daha önce İşaya'nın Kitabı'nda da (26.19), dirilişe değinilmişti ("senin ölülerin yaşayacak, bedenleri dirilecek"), ama bu bölümün tarihlendirilmesi pek kolay değil-

---

[35] Krş. W. Baumgartner, "Danielforschung," s. 214-222; A. Bentzen, *Daniel*, s. 57-67; A. Lacocque, *Le Livre de Daniel*, s. 49 vd.

[36] Krş. Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, s. 133 vd.; Hengel, I, s. 191 vd.

[37] Hanok, göğe yaptığı esrik yolculuğunda, tüm tarihin yazılı olduğu levhaları görür (*I. Hanok*, 81.1 vd.). Bu motif hakkında krş. Widengren, *The Ascension of the Apostle*, özellikle s. 27 vd.

[38] Krş. *Le Mythe de l'éternel retour*, s. 149 vd.; P. Volz, *Eschatologie*, s. 150 vd. Kıyamet kitaplarına özgü bu kalıplar, arkaik bir mitsel-ritüel senaryodan türemektedir: Dünyanın sonunun gelmesi ve bunu yeni bir yaratılışın izlemesi (§ 12; krş. *Aspects du mythe*, böl. IV-V).

dır. Bu konudaki ilk tartışma götürmez gönderme Daniel, 12:13'te bulunur: "günlerin sonunda ödülünü almak için uyanacaksın."[39] Büyük olasılıkla bir İran etkisi söz konusudur, ama bitki tanrılarına ilişkin paleolitik Doğu anlayışlarını da hesaba katmak gerekir (krş. § 117). Diriliş öğretisi, kıyamet metinlerinde (IV. Ezra, I. Hanok, 51:1-3, 61:5, 62:14 vd., Baruh'un Süryanice Kıyamet Kitabı) ve Ferisîlerde hiç aralıksız dile getirilecektir. İsa'nın çağrısını vaaz ettiği dönemde bu öğreti, Sadukiler hariç, herkes tarafından kabul edilmişti.

Daniel, Yargı Günü'nü ise, "kar gibi beyaz" giysileriyle alev alev bir tahtta oturan "Eskiden beri Var Olan"ın huzurunda gerçekleşirken betimler (7:9-14): "Mahkeme kuruldu, kitaplar açıldı." Hanok da, esrime hali içinde gördüğü düşte, tahtta oturan Tanrı'yı ve "mühürlü kitaplar"ı görmüş ve gökten kovulan meleklerle döneklerin alevler içindeki bir uçuruma atılmaya mahkûm edildiği duruşmaya katılmıştı (90:20 vd.[40]). "Mahkeme tahtı"ndaki "Yüceler Yücesi" imgesi IV. Ezra'da da yeniden ortaya çıkar: Günahkârlar "Cehennem fırını"na atılacak, erdemliler ise "Hazlar Cenneti"nde ödüllendirilecektir (7:33-37[41]). Mahkemenin ardından kötülük ebediyen silinecek, yozlaşma yenilecek ve gerçek her yerde egemen olacaktır (IV. Ezra 6:26-28[42]). Ateşle verilen eskatolojik hüküm anlayışı büyük olasılıkla İran kökenlidir (krş. § 104).

Daniel, "Eskiden beri Var Olan"la mahkeme görüsü içinde, "insanoğluna benzer birinin" gökten inişine de tanık olur: Eskiden beri Var Olan'ın huzuruna götürülür ve ona "egemenlik, yücelik ve krallık" verilir (7:13-14). Daniel, "İnsanoğlu" ifadesiyle (başka bir deyişle, "İnsan") eskatolojik zaferin doruk noktasında İsrail halkını simgelemektedir. Bu ifade MÖ 1. yüzyılda çok tutulacak, zaten İsa da kendisi için bu unvanı seçecektir. Helenistik dünyada yakından bilinen mitolojik bir figür, Anthropos veya Ezeli İnsan söz konusudur. Bu mit Hint-Avrupa kökenlidir (krş. Puruşa, Gayōmard), ama "İnsanoğlu"nun (= "İnsan") en yakın öncülleri İran-"Kalde" dinsel bağdaştırmacılığında aranmalıdır (krş. § 216). Eskatolojik temsilcilik görevi verilmiş Ezeli İnsan düşüncesi, Kitabı Mukaddes'e ait değildir. Yaratılış'tan önce de var olan bir Âdem'den ancak geç dönem Yahudiliğinde söz edilecektir.[43]

---

[39] I. Hanok, 90:33 ve Kyrene'li Iason'un Yuda Makkabi'nin ölümünden kısa bir süre sonra kaleme aldığı eseri de aynı çağa aittir, krş. Hengel, I, s. 196.

[40] Charles, *Apocrypha*, c. I, s. 259-260.

[41] A.g.y., c. II, s. 583.

[42] A.g.y., c. II, s. 576-577.

[43] Aslında Yahudilik, İnsanoğlu'nun Ezeli İnsan mitinin bir çeşitlemesini oluşturduğundan habersizdi. Yahudi kıyamet kitapları İnsanoğlu'nun eskatolojik rolünü yüceltir, ama onun

O halde, birlikçi evrensel tarih anlayışı yaşanan çağın eskatolojik anlamını çözmeyi sağlıyordu. Dünyanın giderek ve kaçınılmaz bir biçimde yozlaşması döngüsel türde bir kuramla açıklayan eski kozmolojilerin aksine (bunun en güçlü ifadesi, Hintlilerin dört *yuga* öğretisiydi), Hasidimler Yahve'yi, Tarih'in tek efendisi olarak ilan ediyordu. Daniel Kitabı'nda ve I. Hanok'ta, Tanrı yine merkezi figürdür. Kötülük, Yahve'nin bir Düşmanının şahsında açıkça kişileştirilmemiştir. Kötülük, insanların itaatsizliğinden (I. Hanok 98.4 vd) ve gökten kovulan meleklerin isyanından doğmaktadır.

Ama kıyamet kitaplarında arka plan hissedilir ölçüde değişir. Artık dunyaya ve tarihe kötülük güçlerinin, yani Şeytan'ın yönettiği iblislerin, şeytani güçlerin egemen olduğu kabul edilmektedir. Şeytan hakkındaki ilk değiniler (Eyüb 1:6 vd; 2:1 vd, Zekerya 3:1 vd) onu Yahve'nin sarayında yer alan bir melek olarak gösteriyordu. O, "Düşman"dı, çünkü insana düşman olan göksel varlıktı (krş. § 115). Şimdi, *Şeytan Kötülük ilkesini canlandırmaktadır: Tanrı'nın Rakibi olmuştur.* Ayrıca yeni bir düşünce de giderek belirginleşir. İki çağ (veya iki krallık) düşüncesi; "bu saltanat" ve "öteki saltanat." Nitekim şöyle yazılmıştır: "Yücelerin Yücesi bir tek çağ değil, iki çağ yarattı" (IV. Ezra 7.50).[44] Bu çağda zaferi "Şeytan'ın krallığı" kazanacaktır. Aziz Pavlus, Şeytan'ı "bu dunyanın tanrısı" olarak ifade eder (Korintlilere İkinci Mektup 4.4). Mesih'in devri yaklaşırken Şeytan'ın gücü doruk noktasına çıkacak, yukarıda kısaca saydığımız felaketler ve aykırı görüngüler çoğalacaktır (bkz. s. 304). Ama eskatolojik savaşta Yahve Şeytan'ı yenecek, iblislerin hepsini ya yok edecek veya boyun eğdirecek, kötülüğü kökten kazıyıp atacak, ebedi hayat, neşe ve barışı getirerek kendi krallığını kuracaktır.[45] Bazı metinlerde, cennete geri dönüşten ve dolayısıyla ölumun ilgasından söz edilir (IV. Ezra 8.52-54). Bununla birlikte, tüm mükemmelliğine ve kalıcılığına karşın, yeni yaratılmış bu dünya da *fiziksel bir dünya olarak kalır.*

Yaratılış'tan önce var oluşundan hiç söz etmez, krş. Mowinckel, *He That Cometh*, s. 420 vd. F. A. Borsch, Doğuda Ezeli İnsanoğlu olarak mitolojik kral teması ortaya çıkarmıştır; krş. *The Son of Man in Myth and History*, s. 89 vd.

[44] Aynı eserde dünyanın kaçınılmaz bozuluşu arkaik düşüncesine de yeniden rastlanmaktadır: "Yaratılış çoktan yaşlandı, gençlik çağının gücünü çoktan geride bıraktı" (IV. Ezra 7.55).

[45] Eskhaton'un tarihini "bilgeler" hesaplayabilir: bkz. Daniel 9.22 vd, I. Hanok 10.12, 89, 90.17, II. Ezra 4.5, 14.11, vb. Krş. W. Bousset, *Religion des Judentums*, 2. baskı, s. 283 vd, P. Volz, *Eschatologie*, 2. baskı, s. 141 vd.

Şeytan figürü muhtemelen İran dualizminin etkisi altında gelişmiştir.[46] Her ne olursa olsun, karma bir dualizm söz konusudur: çünkü Şeytan başlangıçtan itibaren Tanrı ile birlikte var olmaz ve ezeli ve ebedi değildir. Diğer yandan Yahve'yi bir mutlak gerçek bütüncüllüğü, yani bir *coincidentia oppositorum* olarak algılayan daha eski bir geleneği de hesaba katmak gerekir. Bu birlik içinde, bütün zıtlar, dolayısıyla "kötü" de bir arada var oluyordu (krş. § 59). Samuel'in meşhur örneğini hatırlatalım: "Bu sıralarda Rab'bin ruhu Saul'dan ayrılmıştı. *Rab'bin gönderdiği kötü bir ruh* ona sıkıntı çektiriyordu" (I. Samuel, 16:14). Diğer dinlerde de görüldüğü üzere "dualizm," hem dili, hem de geleneksel teoloji postulatlarını sorgulayan bir tinsel krizin ardından belirginleşir. Bu krizin sonuçlarından biri de, hayatın, gerçekliğin ve tanrısallığın olumsuz yönlerinin kişileştirilmesidir. O zamana dek, (zıtların gündüz/gece, hayat/ölüm, iyilik/kötülük, vb. birbirini izlemesine dayalı) *evrensel süreçte bir an* olarak algılanan şey, artık yalıtılır, kişileştirilir ve hem özgül, hem de yalnızca ona ait bir işlevle, özellikle de Kötülük işleviyle donatılır (krş. § 195). Muhtemelen Şeytan, hem arkaik Yahve imgesindeki bir "bölünme"den (bu bölünme, tanrısallığın gizemi üzerine yürütülen düşünce çabasının sonucudur), hem de dualist İran öğretilerinin etkilerinden kaynaklanmıştır. Her ne olursa olsun, Kötülüğün kişileştirilmiş biçimi olarak Şeytan figürü Hıristiyanlığın oluşumunda ve tarihinde de önemli bir rol oynayacak, daha sonra da XVIII. ve XIX. yüzyıl Avrupa edebiyatında sayısız dönüşüm geçiren ünlü bir kişilik haline gelecektir.

Eskhaton ve yeni yaratılış konusunda kıyamet kitapları tek bir anlayış sunmaz. Yazıcılar şimdiki zamanın âfetlerini ve sıkıntılarını "doğum sancıları" veya "Mesihçi sancılar" olarak ifade etmek konusunda görüş birliği içindedir; çünkü bunlar Mesih'in gelişinden önce yaşanır ve onun gelişini haber verir. İşaya'da ve Sürgün sonrası peygamberlerde olduğu gibi, Mesih hep bir insan olarak kabul edilir; o, Tanrı'nın Halkı'nın kralıdır.[47] Bir tek örnek verecek olursak, Süleyman'ın Mezmurları (MÖ I. yüzyılda yazılmış bir eser), "adaletsiz egemenleri" ezsin ve "Kudüs'ü putperestlerden temizlesin" diye, Davud'un oğlu Mesih'in gelişini hızlandırmak için edilen bir duayı nakleder (17:22-24): "O adil bir kraldır ... ve onun saltanatında haksızlık olmayacaktır, çünkü herkes aziz ve onların kralı Mesih olacaktır" (17:26 vd, 29, 30).

---

[46] Kumran metinlerinde, Tanrı'nın yarattığı biri iyi, diğeri ise kötü iki ruhtan söz edilir (krş. § 223); bu öğreti Zurvanîliği çağrıştırmaktadır (§ 213).

[47] Krş. Mowinckel, *He That Cometh*, s. 280 vd.; zengin bir kaynakça da sunmaktadır.

Bazılarına göre, Mesih'in krallığı hâlâ şimdiki eona aittir, bu krallık bir tür ara dönem, özellikle de bir *millenium* oluşturmaktadır.[48] Bu mesihçi krallık 400, 500 veya 1000 yıl sürecektir. Onu evrensel yargı günü ve dünyanın yıkılması izleyecektir. Bizzat Mesih de ölecek ve her şey ilk baştaki "sessizliğe", yani Kaos haline geri dönecektir (IV. Ezra 7.28 vd[49]), başka bir deyişle, yeni bir yaratılış, dirliş ve ebedi mutluluk gelecektir.[50]

Birçok metin Mesih'i ezeli ve ebedi varlıklar arasına, Hanok, İlyas ve Tanrı'nın Göğe çıkardığı diğer kişiliklerin yanına yerleştirir. Bazı Talmud kaynaklarına göre, Mesih doğduktan hemen sonra cennete veya İlyas'la birlikte Göğe saklanmıştır.[51] *Oniki Patriarkın Ahdi* ve Kumran metinleri, biri din adamı diğeri kral iki mesihten söz eder; ruhban sınıfından olan mesih diğerinden üstündür. *Levililerin Ahdi*, onun dinsel yönetiminde "tüm günahların yok olacağını... ve bizzat O'nun cennet kapılarını açacağını... ve Azizlere Hayat Ağacı'nın meyvelerinden yedireceğini" belirtir (18:9-12). Kısacası ruhban sınıfından olan mesih, ilk günahın tüm sonuçlarını iptal edecektir.[52]

İsa'nın vaazının ve Hıristiyanlık atılımının da, Makkabiler isyanı ile ikinci Tapınağın yıkılması arasında görülen Yahudi mesihçi umutlarının ve eskatolojik spekülasyonların ayırt edici niteliğini oluşturan manevi mayalanmayla uyumlu olduğunu ekleyelim (krş. § 224).

204. Ferisilerin Tepkisi. Tora'nın Yüceltilmesi— Gerek Yahudilikte, gerekse diğer geleneklerde, kıyamet görüleri tarihin dehşetine karşı savunuyu güçlendiriyordu. Bilgi sahibi olanlar, çağlarının felaketlerinde insana huzur veren bir öngö-

---

[48] Bu düşünce daha sonra Talmud spekülasyonlarında geliştirilecekti, krş. Moore, *Judaism*, II, s. 375 vd.

[49] Charles, *a.g.y.*, II, s. 582.

[50] *Sanhedrin* 99a, burada Talmud'daki farklı görüşler belirtilmiştir; ayrıca krş. Moore, *Judaism*, II, s. 375 vd.

[51] Strack ve Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, II, s. 340.

[52] Ringgren, *La religion d'Israel*, s. 350; Mowinckel, *a.g.y.*, s. 382. Mesih çağı üzerine spekülasyonlar, milattan sonra ilk yüzyıllarda Talmudçu çevrelerde sürdü. Aynı motifler aralıksız yineleniyordu: Putperestlerin yok edilmesi, Yahudilerin zaferi, Tanrı'nın müminleri ödüllendirdiği mutluluklar vb. (bkz. Moore, *Judaism*, II, s. 345 ve devamında sayılan kaynaklar). Bazı metinler, o gün bütün halkların tek Tanrı'nın, Yahve'nin tapımını kabul edeceğini ekler (Moore, II, s. 371). Ama apokalips yazarlarının çok sevdiği *eskhaton* tarihinin saptanabileceği inancı terk edilmiştir. Mesih, Tanrı'nın seçtiği anda gelecektir. O zamana dek müminler kefaret ödemeli, nedamet getirmeli ve Yasaya itaat etmelidir (*a.g.y.*, II, s. 350 vd).

rünün işaretlerini görüp çözüyorlardı Yahudi halkının durumu kötüleştikçe, şimdiki eonun sonuna yaklaştığı kesinlik kazanıyordu Kısacası, dehşetin artması selametin yakınlığının habercisiydi Gelecekte de tarihsel olayların yol açtığı acılara dinsel değer yüklenmesi birçok kez yinelenecek üstelik bunu yapanlar yalnızca Yahudiler ve Hıristiyanlarla sınırlı kalmayacaktı

Tarihin baskısı önünde bir kaçış ya da hayallerle beslenen bir iyimserlik değildir söz konusu olan Kıyamet edebiyatı, özü ve kökeni tanrısal nitelikte, kutsal bir ilim oluşturuyordu Daniel'in yazarının belirttiği gibi (2 20-22), "bilgelere hikmeti veren," Tanrı'dır, "derinlikleri ve gizleri ortaya seren, karanlıklarda olanları bilen O'dur" Efsanevi bir kişilik, başlangıç çağının örnek alınacak bilge ve peygamber imgesi olan Hanok,[53] artık çok popülerdir O, Tufan öncesi kuşağın ve gökten kovulan meleklerin yargılanacağı günün çok yakında olduğunu önceden bilmişti Şimdi yeni bir vahiy bildirmekte ve insanları nedamet getirmeye çağırmaktadır, çünkü ikinci yargı günü yaklaşmaktadır Tıpkı Daniel gibi, Hanok da kutsal ilmi düşlerinde ve görülerinde edinir (1 Hanok, 13 8, 14 1; 83 1 vd, 93.1 vd) Onu göksel gizemlerle melekler tanıştırır ve esrime yoluyla gökyüzünde yolculuklara çıkar (böl 12-36); orada Tanrı evrensel tarihin başından sonuna dek yazılı olduğu levhaları görmesine izin verir

Zamanın başlangıcında Tanrı sofulukları ve görü yetenekleriyle isim yapmış bazı kişiliklere gizli ilmin perdesini açmıştı Bu eğitim batıni nitelikteydi, "mühürlüydü" başka bir deyişle kutsiyeti olmayanlara açık değildi Daha sonra bazı sıradışı varlıklara da aktarıldı Ama başlangıç dönemi zamanların sonu (*eskhaton*) ile koşut olduğuna göre kutsal ilim şimdi yeniden ve yine sınırlı bir erginlenmişler topluluğuna vahyedilmektedir 1 Hanok'ta (1 6), İnsanoğlu erginlenmiş tipinin mükemmel örneği, "tüm gizlerin efendisi" olarak betimlenmiştir Tahtına yerleştiğinde, "hikmetin tüm gizleri onun ağzından fışkıracaktır."[54] En özgül nitelikleri hikmet ve akıldır[55] "Gizli (kurtarıcı) ilim" izleğinin Helenistik çağda çok yaygın olduğunu (§ 209) ve tüm Gnostik okulların gerekçesini oluşturduğunu da (§ 229) ekleyelim.[56]

---

[53] Rivayete göre, Hanok Tufan öncesi patriarklardan biriydi "Tanrı yolunda yürüdü, sonra ortadan kayboldu, çünkü Tanrı onu yanına almıştı" (Tekvin 5 24) Bu bölümün devamında okuyacağınız satırlar Hengel'in çözümlemelerine çok şey borçludur *a.g.y.*, s 204 vd

[54] *A.g.y.*, 51 3

[55] Diğer örnekler için bkz Mowinckel, *a.g.y.*, s 375 vd, 385 vd

[56] Hindistan'da, erginleyici biçimde aktarılan gizli irfan öğretisi Upanişadlar çağından beri bulgulanmaktadır, ama bu öğreti özellikle Tantracı külliyatta gelişecektir (krş c III)

Kıyamet kitaplarının yazarları, Gök'te gizli ve insanların erişemediği bu Hikmet anlayışını alabildiğine geliştirmiştir.[57] Görüler ve esrime deneyimleri kıyamet külliyatında başat bir rol oynuyordu (Helenistik dünyanın diğer her yerinde olduğu gibi). Görüler ve esrimeler gerçek "peygamber ve bilge"nin doğruluğunun kanıtıydı. Üstelik esrime deneyimleri vahyedilmiş ilim külliyatını giderek zenginleştiriyordu. Daniel'in Kitabı, yalnızca evrensel tarihi keşfederken "Hanok geleneği"ni sahiplenen metinler görünür ve görünmez tüm dünyayı kucaklıyordu: yer ve gök coğrafyası, astronomi ve astroloji, meteoroloji ve tıp. "Hanok anlatıları"na göre, kozmolojik gizemler Tanrı'nın eserinin hem gizlerini veriyor, hem de onu yüceltiyordu. Hengel'in de saptadığı gibi (I, s. 208) *hasidim* hikmet hocaları, Helenizme karşı, Ben Sira'dan daha sert bir tartışmaya girmişti, çünkü temelde "kıyametin sırlarına ererek" Yunanlarınkinden daha üstün bir ilim sahibi olmuşlardı. Nitekim onların ilmi kozmosu, Tarihi ve göksel dünyayı olduğu gibi, *eskhaton* anında insanın yazgısını da kapsıyordu; bu bilgiye mantıkla ulaşmaya olanak yoktu. Esrime yoluyla sağlanan görülerle veya erginlenme yoluyla ulaşılabilen batını bütüncül ve kurtarıcı bir ilme ilişkin bu anlayış başka dinsel geleneklerde de bulgulanmaktadır ve antik Hıristiyanlık tarafından da paylaşılacaktır.

Kıyamet kitapları dışında başka hiçbir Yahudi düşünce akımı Helenistik-Doğulu düşüncelerden bu denli yararlanmamıştır. Buna karşın kıyamet kitaplarının temelinde, yine de selamet tarihine ilişkin Eski Ahitçi anlayış yatar.[58] Çok önemli bir tinsel olayla, özellikle de *bağdaştırmacılığın yol açtığı dinsel yaratıcılıkla* karşı karşıyayız. Nitekim ilk kıyamet kitaplarının yazarları olan hasidimler, birçok bağdaştırmacı sistemden türemiş düşünceleri alıp özümsemişlerdir. Ama bu düşünceler Yahudiliği zenginleştirmiş ve çok güç bir dönemde Yahudi halkının umudunu ayakta tutmuştur. Zaten başka dinsel akımlarda da benzer bir süreç görülmektedir. "Esseniler" adı verilen Hasidim topluluğu, "Adalet Üstadı"nın önderliğinde cemaatin geri kalanından ayrılmış ve çölde manastır türü bir hayat sürdürmeye karar vermişti (§ 223). Essenilerin bu manastır örgütlenmesinin en yakın benzeri ise Yunan türü kapalı ve gizli derneklerdir. Hasidimler içinden çıkmış ikinci grup olan Ferisiler bile, Yasa öğretileri içine birçok Helenistik düşünceyi katmışlardı.[59]

---

[57] Krş. Hengel, I, s. 206 vd; II, 137, dipnot 630.

[58] Hengel, c. I, s. 251.

[59] Krş. Hengel, c. I, s. 312. Bkz. aynı yerde, Yahudilerin Doğulu-Helenistik kültürel çevreden aldıkları inanç ve düşüncelerin dökümü.

Sonuç olarak, Antiokhos Epiphanes'in kutsallığa saldırısı ve Makkabilerin zaferle sonuçlanan ayaklanması, Yahudiliğin gelecekteki yöneliş ve yapılarını belirlemiştir. Antiokhos yandaşlarını harekete geçiren "aşırı Tora karşıtlığı," "aşırı Tora yandaşlığı"na hız vermiş ve sonuçta Yasanın ontolojisini güçlendirmişti.[60] Tora, mutlak ve ezeli ve ebedi gerçek, yaratılışın mükemmel örneği konumuna yükseltildi. Rabbi Simun ben Lakış'e göre (MS III. yüzyıl), dünyanın var olabilmesi İsrail'in Tora'yı kabul etmesine bağlıydı, yoksa dünya yeniden kaos haline geri dönecekti.[61] Tora'yı oluşturan 248 buyruğun ve 365 yasağın her birine, kozmik bir anlam yüklendi. 248 organ ve 365 damarla yaratılan insan, kendi yapısıyla hem Tanrı'nın eserini (kozmos), hem de onun vahyini (Yasa) yansıtıyordu.[62] Tora, mutlak gerçek olarak, hayat kaynağıydı. Hillel'in yazdığı gibi, "çok Tora olan yerde, çok hayat vardır."[63]

Ama Tora'nın yüceltilmesi Yahudiliğin yazgısını kökten değiştirdi. Peygamberlerden (Nebiim) beri, "evrenselci" ve "tikelci" eğilimler arasındaki gerilim, İbrani dinselliği için uyarıcılık işlevi görmüştü. Bu kesin ve yaratıcı zıtlığın nedeni, esas olarak Vahiy'in paradoksal niteliğiydi. Gerçekten de Tanrı'nın *tarih içinde yer alan*, yani *Yahudi halkıyla sınırlı* bir vahyinin hem *yalnızca* İsrail oğullarına ait, hem de *evrensel bağlamda geçerli* olduğu ileri sürülüyordu. MÖ II. yüzyılın ikinci yarısında, diasporanın şaşırtıcı gelişimi ve kısmen de dini yayma çabaları sayesinde, Yahudilik *evrensel bir din* haline gelmek üzereydi. Ama Antiokhos'un saldırısına gösterilen tepki, "Tora'ya saplanıp kalma" adı verilen olguya yol açtı,[64] ama bu tür bir "saplanıp kalma" evrensel bir dinin gelişmesini engelleyici bir etkendi. Gerçi ulusal kimliğin savunulmasında belirleyici rolü Yasa oynuyordu, ama evrensel bir misyon bilinci güçlü ve halk destekli bir milliyetçi akımın yanı sıra özgürce gelişemezdi. Zaten bu durum, Yahudi nebiim ruhuyla hareket eden İlk Hıristiyan kilisesinin

---

[60] Hengel, c. I, s. 292 vd. Eskatoloji, yani Helenizme girilen savaşın "ikinci cephesi," Tora'nın her alandaki varlığını sınırlayabilecek tek güçtü, gerçekten de Tora sonunda hem tarihsel şimdiki zamana hem de kozmik ritimlere egemen olacaktı (*a.g.y.*, s. 312)

[61] R. Eliezer B. Hyrkanos (y. MS 100) şu sözleriyle ün kazanmıştır: "Eğer Tora olmasaydı, Gök ve Yer var olmazdı." Metni aktaran Hengel, c. I, s. 172. Başka kaynaklar için bkz. Moore, *Judaism*, I, s. 266 vd, 450 vd.

[62] İki yüzyıl sonra, Tantracılıkta da benzer bir insan biçimli kozmik sistem ve ritüel görülecektir, krş. c. III.

[63] *Pirke Abhot*, III, 7

[64] Krş. Hengel, c. I, s. 312. Diasporada bile Tevrat'ın önceliği tartışmasız kabul ediliyordu. Alegorik yorumlar Kutsal Metinler'in açık anlamını geçersiz kılmıyordu ve Philo yasa ve yasak buyruklarını kabul ediyordu.

İsrailoğullarının o denli nefret ettiği Samiriyeliler (Elçilerin İşleri 8 4 vd) ve kısa bir süre sonra da Antakya'nın Yahudi olmayan ahalisi içine (Elçilerin İşleri 11 19 vd) neden misyonerler gönderme kararı aldığını da açıklar "Tora'nın ontolojisinin yerini, Tanrı'nın tarih içindeki özgür ve kurtarıcı vahyinin, ulusal veya tarihsel nitelikteki sınırları artık tanımayan bir vahyin ifadesi olarak, Hıristoloji* aldı "[65] Tora'nın değişmezliği ve yasacılığın zaferi eskatolojik umutlara da son vermişti "Kıyamet kitapları bile giderek yok oldu ve yerini Yahudi mistisizmi aldı "[66]

Yine de Yahudiliğin bakış açısından evrensel misyonun terk edilmesinin İsrail cemaatini kurtarmak için ödenmesi gereken bedel olarak görüldüğünü eklemek gerek Sonuçta işin özü Yahudi halkının tarihsel sürekliliğiydi Yalnızca "milliyetçilik" değil, her şeyden önce "seçilmiş halk" kavramı çevresinde inşa edilmiş bir teoloji söz konusuydu İsrail, Yahve tarafından seçilmişti, O'nun halkıydı Dolayısıyla Yahudi halkı Tanrı'nın iradesiyle kutsanmış bir tarihsel gerçekliği oluşturuyordu Ulusal yabancılaşma bir tür dönekliıkle, yani *doğrudan kendi kökeni tarafından kutsanmış etnik bir yapının kutsallığına yönelik bir saldırıyla, küfürle* eşdeğerliydi O halde Yahudi halkının birinci görevi tarihin sonuna dek, kimliğini hiç bozulmadan korumak, başka bir deyişle her zaman Tanrı'nın emrine amade kalmaktı

---

* Hıristoloji. Hıristiyan ilahiyatında İsa Mesih'in kişiliğini araştıran, özellikle ondaki ilahi ve insani doğaların niteliğini ve yapısını inceleyen bilgi dalı yn

[65] Hengel, c I, s. 314.

[66] *A.g.y.*, c I, s. 175.

§ 196 Yahudi halkının sürgünden sonraki yaşamı üzerine çok geniş bir külliyat oluşmuştur Yakın tarihli bazı çalışmaları hatırlatalım K. Galling, *Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter* (Tübingen. 1964) E Bickerman *From Ezra to the Last of Maccabees. Foundations of Post-biblical Judaism* (New York, 1962), I L. Myres, "Persia, Greece and Israel" (*Palestine Exploration Quarterly*, 85 1953, s. 8-22) Dinsel tarihe genel bir bakış için, bkz Georg Fohrer, *History of Israelite Religion* (Nashville-New York, 1972 s 330-390

Deutero-İşaya ("İkinci İşaya") üzerine, bkz P E Bonnard'ın son derece zengin eseri *Le Second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs (Isaïe* 40-66) Paris 1972.

İkinci İşaya'nın bazı bölümlerinde İran etkileri saptanmıştır Örneğin İşaya 50 11 de, "ateş yakanlar"dan söz edilir, bu, Avesta'daki *athravan* terimiyle eşdeğerlidir Kaynakça için bkz. David Winston, "Iranian Component in the Bible, Apocrypha and Qumran," (*HR* 5 1966, s. 183-216), s. 187, dipnot 13. 44 ve 45 bölümlerde İran etkisi daha da belirgindir, bu bölümlerin "Keyhüsrev'in Silindirleri" ve *Yasna*, 44 ile benzerliklerine dikkat çekilmiştir Krş. Morton Smith, "II Isaiah and the Persians," *JAOS*, 83-84, 1963, s. 415-421 ve Winston'ın saydığı kaynakça, s 189, dipnot 17

Kulun Şarkıları üzerine, bkz I. Engnell, "The Ebed Yahweh Songs and the Suffering Messiah in 'Deutero-Isaiah'" (*Bulletin of The John Rylands Library*, 1948, s 54-96), C. Lindhagen, *The Servant Motif in the Old Testament* (Uppsala, 1950); J Lindblom, *The Servant Songs in Deutero-Isaiah* (1951) C R North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah* (1942 2 baskı, Londra, 1956) ve yorumu *The Second Isaiah* (Oxford, 1965), H A Rowley, *The Servant of the Lord* (Londra, 1952), S Mowinkel, *He That Cometh* (New York, 1955), s. 187-260; W Zimmerli ve J Jeremias *The Servant of God* (2 baskı, Londra, 1965)

§ 197. Peygamber Hagay hakkında, bkz Théophane Charry, O F M., *Agée-Zacharie-Malachie* ("Sources bibliques" dizisi, Paris, 1969); F Hesse, "Haggai" (*Rudolph Festschrift* içinde, 1961, s. 109-134), K Koch, "Haggais unreines Volk" (*Zeit f alttestamentliche Wissenschaft*, 79, 1967, s. 52-66)

Zekerya üzerine, krş I Charry, *a.g.y.*, K Galling, *Studien*, s 109-126; Otto Eissfeldt, *The Old Testament An Introduction* (İng çev Oxford-New York, 1965), s 429-440 (zengin bir kaynakçayla birlikte, s 429, 762)

Eskatolojideki gelişmeler üzerine, bkz G Hölscher, *Der Ursprung der Jüdischen Eschatologie* (Giessen 1925); P Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter* (2 baskı, Tübingen, 1934); G Fohrer "Die Struktur der alttestamentliche Eschatologie" (*Studien zur alttestamentliche Prophetie* içinde, 1967, s. 32-58) Ayrıca bkz § 198'de belirtilen kaynakça

§ 198. Kutsal Kitap'taki Mesih anlayışları üzerine, bkz H. Gressmann, *Der Messias* (Göttingen, 1929) A. Bentzen, *King and Messiah* (Londra 1955, *Messias, Moses redivivus, Menschensohn*'un

[Zürih 1948] çevirisi), L. E. Browne, *The Messianic Hope in Its Historical Setting* (1951); H. Ringgren, "König und Messias" (*Zeit. f. alttest. Wiss.*, 64, 1952, s. 120-147); T. W. Manson, *The Servant-Messiah* (Cambridge, 1952); S. Mowinckel, *He That Cometh*, s. 280 vd; Joseph Klausner, *The Messianic Ideas in Israel from its Beginning to the Completion of the Mishnah* (New York, 1955); G. Fohrer, *Messiasfrage und Bibelverständnis* (1957). Ayrıca bkz. § 203'teki kaynakça. Talmudçu anlayışlar için krş. G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era* (Cambridge, Mass., 1927, 1930, yeni baskı 1971), II, s. 349 vd; Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism* (New York, 1971), s. 1-78.

Büyük doğu monarşilerinin kraliyet ideolojisi ile İsraillilerde kurtarıcı-kral mitsel motifi arasındaki ilişkiler konusunda, bkz. G. Widengren, "Early Hebrew Myths and Their Interpretation" (S. H. Hooke, *Myth, Ritual and Kingship* içinde, Oxford, 1958, s. 149-203), s. 168 vd; aynı yazar, *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum* (Stuttgart, 1955), s. 30 vd.

§ 199. Pentatök'ün yazımının tarihi oldukça karmaşıktır; gündemdeki sorunlar ve kaynakça için, bkz. O. Eissfeldt, *The Old Testament*, s. 155-240. krş. a.g.y., s. 241-300 (en eski tarihsel kitapların (*Hoşea, Hâkimler, Samuel, Krallar*) metin çözümlemeleri.

Ezra ve Nehemya'nın zamandizini birçok sorunu beraberinde getirmektedir, bkz. J. Wright, *The Date of Ezra's Coming to Jerusalem* (Londra, 1947); aynı yazar, *The Building of the Second Temple* (Londra, 1958); A. Gelston, "The Foundations of the Second Temple" (VT 16, 1966, s. 232 vd); H. Rowley, "The Chronological Order of Ezra and Nehemia" (*The Servant of the Lord* içinde, Londra, 1952, s. 131 vd); aynı yazar, "Nehemiah's Mission and its Historical Background" (*Bulletin of the John Rylands Library*, 37, 1955, s. 528 vd); H. Cazelles, "La Mission d'Esdras" (VT 4, 1954, s. 113 vd); S. Mowinckel, *Studien zur dem Buche Ezra-Nehemia*, I-III (Oslo, 1964-65); F. Michaeli, *Les Livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhemie* (Neuchâtel, 1967). Kellermann'a ve onun ardından Morton Smith'e göre, Ezra Nehemya'dan öncedir. krş. U. Kellermann, *Nehemia: Quellen, Ueberlieferung und Geschichte* (*Zeit. f. Alttest. Wiss.*, Beihefte 102, Berlin, 1967); aynı yazar, "Erwägungen zum Problem der Esradatierung" (*Zeit. f. Alttest. Wiss.* 80, 1968, s. 55 vd); Morton Smith, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament* (New York ve Londra, 1971), s. 120 vd. Metnin tarihi için, bkz. O. Eissfeldt, s. 541-559.

Dışlayıcılar (veya "milliyetçiler") ile bağdaştırmacılar (veya "evrenselciler") arasındaki karşıtlık, Ezra ve Nehemya'nın peygamberlikleri sırasında belirginleşir. Gerçi tutsaklık döneminden önce de bir karşıtlık söz konusuydu, ama Ezra ve Nehemya'nın zamanında siyasi bir niteliğe büründü.

Yunus'un (Yona) IV. yüzyılda yazılmış küçük kitabı, "evrenselci" eğilimi çok güzel yansıtmaktadır. Tanrı peygamberi Ninova'ya göndererek sakinlerinin günahları yüzünden kentin yok edileceğini bildirir. Ama Ninovalılar nedamet getirince Yahve cezadan vazgeçer. Başka bir deyişle, *Yahve tüm halklar için kaygılanır*. (Bazı yazarlar Rut'un kitabında da aynı düşüncenin izlerini bulur.) Ama "evrenselci" nitelemesi (dinsel, kültürel, ırksal) *asimilasyon* yandaşları için de kullanılabilmiştir. Daha krallık zamanında yaygınlaşmış bu bağdaştırmacı eğilim doruk noktasına Helenistik çağda çıkacaktır.

§ 200. Helenistik çağda Filistin tarihi için, bkz. S. Liberman, *Greek in Jewish Palestine* (New York, 1942); aynı yazar, *Hellenism in Jewish Palestine* (New York, 1950), F.M. Abel, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe* c. I (*De la conquête d'Alexandre jusqu'à la guerre juive*) 1952. Mükemmel bir toplu bakış için, Victor Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews* (New York, 1970; İbranice'den çeviri). Ayrıca bkz. W. W. Tarn, *Hellenistic Civilization* (3. baskı, 1952; yeniden baskı, New York, 1961), böl. VI: "Hellenism and the Jews" (s. 210 vd), Samuel K. Eddy, *The King is Dead. Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism. 334-31 B.C.* (University of Nebraska Press, Lincoln, 1961), özellikle s. 183-256.

Dinsel tarih için, W. Bousset ve H. Gressmann'ın, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 3. baskı (Tübingen, 1926, yeni baskı, 1966) başlıklı kitabı hâlâ tüm değerini korumaktadır. Martin Hengel'in *Judentum und Hellenismus* adlı eserinde (1968, 2. bask., Tübingen, 1973, biz alıntıları İngilizceden çeviriden yapıyoruz: *Judaism and Hellenism. Studies in their Encounter in Palestine During the Early Hellenistic Period*, 2 cilt, Philadelphia 1974) sorun parlak bir biçimde işlenmiştir. Marcel Simon ve André Benoit sorunu mükemmel bir sentez içinde sunmuş ve iyi bir kaynakçayla desteklemişlerdir: *Le Judaïsme et le Christianisme antique d'Antiochus Epiphane à Constantin* (Paris, 1968).

Morton Smith Filistin'de, gerek Kudüs (MÖ 320'den 290'a ve daha sonra MÖ 218'den 199'a kadar bir Yunan garnizonu bu kentte kalmıştır) gerekse köylerdeki Yunan etkisinin eskiliğini ve önemini sergilemiştir (*Palestinian Parties*, s. 57 vd). Martin Hengel ek bir belge külliyatı sunmaktadır: krş. *Judaism and Hellenism*, I, s. 6-106, II, s. 2-71 (böl. I. Siyasal ve ekonomik bir güç olarak erken dönem Helenizmi, böl. II. Filistin'de bir kültürel güç olarak Helenizm ve Yahudiler üzerindeki etkisi.

Hikmetin (*hokmâ*) kişileştirilmesi ve Doğulu hikmet külliyatıyla benzerlikler konusunda, bkz. W. Schenke, *Die Chokma (Sophia) in der jüdischen Hypostasenspekulation* (Kristiania, 1913); P. Humbert, *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël* (Neuchâtel, 1929); W. Baumgartner, "Die israelitische Weisheitliteratur" (*Theologische Rundschau*, 5, 1933, s. 258-288); J. Fichtner, *Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung* (Giessen, 1933), H. Ringgren, *Word and Wisdom* (Lund, 1947); W. F. Albright, "Some Canaanite-Phoenician sources of Hebrew wisdom" *Wisdom in Israel and the Ancient Near East* içinde, Vetus Test. ek., 3, Leiden, 1955, s. 1-15), G. von Rad, *Wisdom in Israel* (Nashville ve New York, 1972, Alm. baskı 1970 tarihlidir), H. Conzelmann, "The Mother of Wisdom" (*The Future of Our Religious Past* içinde, yay. haz. J. M. Robinson, Londra ve New York, 1971, s. 230-243); Hengel, I, s. 153 vd, II, s. 97 vd.

§ 201. Vaiz üzerine, bkz. J. Pedersen, "Scepticisme israélite" (*RHPR*, 10, 1930, s. 317-370), R. Gordis, *Koheleth. The Man and His World* (New York, 1951); K. Galling, *Die Krisis der Aufklärung in Israel* (Mainzer Universitätsreden, 1952). H. L. Ginsburg, *Studies in Koheleth* (New York, 1960), H. Gese, "Die Krisis der Weisheit bei Koheleth" (*Les Sagesses du Proche Orient Ancien. Travaux du Centre d'histoire des religions de Strasbourg* içinde, Paris, 1963, s. 139-151), O. Lo-

retz, *Qoheleth und der alte Orient* Freiburg. 1964), M Dahood, "Canaanite-Phoenician Influence in Qoheleth" (*Biblica* 33 1952 s 30-52), aynı yazar "Qoheleth and Recent Discoveries" (*Biblica*, 42, 1961, s. 359-366), David Winston, "The Book of Wisdom's Theory of Cosmogony" *HR* 11, 1971, s. 185-202) R. Braun, *Koheleth und sein Verhältnis zur literarischen Bildung und Popularphilosophie* (Beihefte zur *Zeitschrift für die Alttestamentische Wissenschaft*, 130, Erlangen. 1973), M Hengel, *Judaism and Hellenism*, I s 115-129 ve kayıtlı kaynakçalar, c. II, s. 77-87 (dipnot 51-162) Metnin tarihsel çözümlemesi için, bkz. Eissfeldt. *The Old Testament*, s. 491-499

Ben Sıra hakkında, bkz G. H Box ve W O E Oesterley'in yorumlu çevirisi R. H. Charles, *Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Old Testament* içinde (Oxford, 1913), c I 268-517 O Eissfeldt, *a.g.y.* s 595-599'da metnin tarihsel çözümlemesi ve zengin bir kaynakça. Bizim yorumumuz Martin Hengel, *a.g.y.* c I, s 130-155, II, s. 88-96'ya çok şey borçludur

Ben Sıra'nın girişimi Stoacı yaklaşımlarla, öncelikle de dünyanın ve insan varoluşunun Tanrı tarafından belirlenen bir kadere göre geliştiği inancıyla (krş § 184) belli bir benzerlik içermektedir. Ayrıca Ben Sıra, kozmos içinde bir akılcı güç, yani tanrısallık bulunduğu düşüncesinde de Stoacılarla ortaktır, krş M Pohlenz. *Die Stoa* (2 baskı, Göttingen, 1964) I, s. 72 Zenon felsefesi Eski Ahit düşüncesiyle birçok ortak noktası bulunan bir Sami dinsel bakış açısının ürünüdür, krş Pohlenz. c I, s 108 Bu nedenle Ben Sıra ve Aristobulos'tan Philon'a kadar Yahudilerin Stoacı düşünceleri asimile etmesi, aslında bir Doğu mirasını yeniden benimsemeleriydi, krş. Hengel, c I, s. 149, 162 Bununla birlikte Yunan etkilerinin önemi abartılmamalıdır Ben Sıra'nın meşhur 24 bölümü ile İsis aretalojileri (mucizebilim arasındaki koşutluklar uzun süredir bilinmektedir W L. Knox, "(Hikmetin) İsis'in çizgilerini andıran bir Suriye Astarte'sine şaşırtıcı yakınlığı"na dikkat çekmişti (krş. "The Divine Wisdom," *Journal of Theological Studies*, 38 1937, s 230-237, alıntılanan bölüm s 235'tedir). Ayrıca krş. H. Ringgren, *Word and Wisdom* s 144 vd, H. Conzelmann, "The Mother of Wisdom" (J M Robinson, *The Future of Our Religious Past* içinde, Londra, New York, 1971, s. 230-243 , Hengel c I, s. 158 vd, II, 101 vd (ek kaynakça dipnot 331) İsis tapımının III yüzyılda Kudüs'te bulunması ve Yahudi Hikmet okullarının İsis-Astarte aretalojisini tanrısal Hikmete dönüştürmüş olmaları da olanaksız değildir, krş. Hengel, c. I, s. 158 Ama daha önce de belirttiğimiz gibi Hikmet, Tanrı'nın eşi/karısı değildir, onun ağzından çıkar Bkz W Schencke, *Die Chokma in der jüdischen Hypostasenspekulations*; J Fichtner, *Die Altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch jüdischen Ausprägung*, aynı yazar, "Zum Problem Glaube und Geschichte in der israelitisch jüdischen Weisheit iteratur" (*Theologische Literaturzeitung*, 76, 1951, s. 145-150), J M Reese *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and Its Consequences* (Roma, 1970), B. L. Mack, *Logos und Sophia Untersuchungen zur Weisheittheologie im hellenistischen Judentum* (Göttingen, 1973)

MÖ III yüzyılla MS II yüzyıl arasında yalnızca Doğulu-Helenist k dünyada değil Budist ve Hindu Hindistan'da da benzer anlayışların bulgulandığını hatırlatmakta yarar var En üstün kurtuluş aracı olarak "ilmin, irfanın" (*prajñā, jñāna*) dinsel ve mitolojik kişileştirilmesine tanık olunur Bu süreç gerek Hindistan'da gerekse Hıristiyan Avrupa'da ortaçağ boyunca da devam eder (krş c I.I)

Çok görkemli ve antik çağda benzerine rastlanmamış bir çaba olan Pentatök'ün çevrilmesi, doğrudan Yunanca yazılan bir Yahudi külliyatına olanak tanımıştı. MÖ 175-170'te ilk Yahudi "filozofu" Aristobulos genç hükümdar VI. Ptolemaios Philometor'a yönelik eğitici ve din savunucusu bir eser yazdı. Kitabın korunabilmiş parçalarından hareketle yazarın gözü pek bir kuramı ileri sürdüğü sonucuna varılabilir; bu kuram daha sonra sık sık yeniden işlenecektir: Tora'da dile getirildiği biçimiyle Yahudi öğretisi tek gerçek felsefedir. Pythagoras, Sokrates ve Platon onu biliyorlardı ve ilkelerini alıp kullanmışlardır. Yunan şairler ve filozoflar "Zeus"tan söz ederken, gerçek Tanrı'ya gönderme yaparlar. "Çünkü tüm filozoflar Tanrı hakkında kutsal anlayışlara sahip olmak gerektiği konusunda hemfikirdir ve bu bizim cemaatimiz açısından en üst düzeyde önem taşır" (aktaran Eusebios, *Praeparatio Evangelica*, 13, 12.7 vd.). Bununla birlikte Musa'nın hikmetinin tanrısal kökeni nedeniyle Yunan felsefi öğretilerinden çok üstün olduğu açıklanır; krş. Hengel, I, s. 163 vd ve II, s. 106-110, dipnot 375-406'da sayılan referanslar.

Aristaios'un Mektubu'nun yazarı kısa süre sonra Tora'daki Tanrı düşüncesini Yunan tanrı anlayışıyla (yani "evrenselci" anlayışla) özdeşleştirme eğilimini daha da açık bir biçimde ifade eder: Yunanlar ve Yahudiler "Zeus veya Dis gibi farklı adlar verseler de, evrenin efendisi ve Yaratıcısı olan aynı Tanrı'ya taparlar..." (*Arist.*, 15-16). Felsefe eğitimi almış Yunanlar uzun süredir tektanrıcılığı vaaz etmektedir. Yazar Yahudilikle Yunan felsefesinin benzer olduğu sonucuna varır. Bkz. M. Hadas'ın İngilizce çevirisi ve yorumu: *Aristeas to Philocrates. Jewish Apocryphal Literature* (New York, 1951) ve A. Pelletier'nin yayımı: *Lettre d'Aristée à Philocrate* (Sources Chrétiennes 89, Paris, 1962); krş. V. Tcherikover, "The Ideology of the Letter of Aristeas" (*Harvard Theological Review*, 51, 1958, s. 59-85); Hengel, c. I, s. 264; II, s. 176.

§ 202. IV. Antiokhos Epiphanes ile Pompeius dönemleri arasındaki Filistin tarihi için, bkz. daha yukarıda, § 200'de sayılan kaynakça. Şunları ekleyin: E. Bickerman, "Un Document relatif à la persécution d'Antiochus IV Epiphane" (*RHR* 115, 1937, s. 188-221); aynı yazar, *Der Gott der Makkabäer* (Berlin, 1937); aynı yazar, "Anonymous Gods" (*Journal of the Warburg Institute*, I, 1937-38, s. 187-196); B. Mazar, "The Tobiads" (*Israel Exploration Journal*, 7, 1957, s. 137-145, 229-238); J. A. Goldstein, "The Tales of the Tobiads" (*Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults. Studies for Morton Smith* içinde, c. III, Leiden, 1975, s. 85-123).

Antiokhos'un baskıları ve kurtuluş savaşı için, bkz. dipnot 31'de belirtilen kaynaklar. Sonuç olarak, Antiokhos'un yapmak istediği –ve esin kaynağını da aslında Helen dostlarının oluşturduğu– "reform," Kudüs'ü bir Yunan *polis*'ine dönüştürmeyi amaçlıyordu; krş. Hengel, c. I, s. 278. *Makkabiler'in Kitapları*'nın en son çevirileri ve yorumları: F. M. Abel, *Les Livres des Maccabées*, 2. baskı (Paris, 1949); S. Zeitlin, *The First Book of Maccabees* (New York, 1950); aynı yazar, *The Second Book of Maccabees* (1954); J. G. Bunge, *Untersuchungen zum zweiten Makkabäerbuch* (Bonn, 1971). Eleştirel çözümlemeler ve kaynakçalar: Eissfeldt, *The Old Testament*, s. 576-582, 771.

Yahve'nin Yunan tanrı anlayışlarıyla özdeşleştirilmesi hakkında bkz. Hengel, c. I, s. 261 vd.; şu incelemeyi ekleyin: Marcel Simon, "Jupiter-Yahvé. Sur un essai de théologie pagano-juive" (*Numen*, 23, 1976, s. 40-66). Yunan yazarların ilk tanıklıklarının –Abdera'lı Hekataios, The-

ophrastos, Megasthenes, Soli'li Klearkhos– Yahudileri bir "filozoflar" halkı olarak sunduğunu eklemekte yarar var; krş. Hengel, I, s. 255 ve devamında kaynakların çözümlemesi.

O. Plöger, Hasidimlerin uzun bir tarihi olduğunu göstermiştir. III. yüzyılda bulgulanan hareketin Pers egemenliğinde başladığı varsayılabilir; krş. *Theocracy and Eschatology* (Oxford, 1968), s. 23 vd, 42-52. Hasidimler üzerine, bkz. Hengel, I, s. 175 vd, II, s. 118 vd.

Yahudi kıyamet metinleri üzerine, bkz. W. Bousset, *Die Jüdische Apokalyptik* (Berlin, 1903); P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde in neutestamentlichen Zeitalter*, 2. baskı (Tübingen, 1934); H. H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic*, 3. baskı (Londra, 1950); aynı yazar, *Jewish Apocalyptic and the Dead Sea Scrolls* (Londra, 1957); S. B. Frost, *Old Testament Apocalyptic: Its Origins and Growth* (Londra, 1952); Rudolf Mayer, *Die Biblische Vorstellung vom Weltenbrand* (Bonn, 1956); D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (Londra, 1964); H. D. Betz, "Zum Problem des religionsgeschichtlichen Verständnisses der Apokalyptik" (*Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 63, 1966, s. 391-409); Hengel, a.g.y., I, s. 181 vd.

Daniel'in Kitabı hakkında, bkz. R. H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel* (Oxford, 1929); W. Baumgartner, "Ein Vierteljahrhundert Danielforschung" (*Theologische Rundschau*, 11, 1939, s. 59-83, 125-144, 201-228); L. S. Ginsburg, *Studies in Daniel* (New York, 1948); A. Bentzen, *Daniel* (2. baskı, Tübingen, 1952); O. Eissfeldt, *a.g.y.*, s. 512-529 (zengin kaynakça, s. 512-513, 768-769); André Lacoque, *Le Livre de Daniel* (Neuchâtel-Paris, 1976).

Vaticinia ex eventu üzerine, bkz. E. Osswald, "Zum Problem der *vaticinia ex eventu*" (*Zeit. f. d. Alttestamentliche Wissenschaft*, 75, 1963, s. 27-44).

Daniel'in Kitabı'ndaki İran etkileri üzerine, bkz. I. W. Swain, "The Theory of the Four Monarchies: Opposition History under the Roman Empire" (*Classical Philology*, 35, 1940, s. 1-21); David Winston, "The Iranian Component in the Bible, Apocrypha and Qumrann: A Review of Evidence" (*HR* 5, 1966, s. 183-217), s. 189-192. Doğu etkileri sorunu Hengel, c. I, s. 181 ve devamında tartışılmıştır. Birçok izleğin daha önce Peygamberlerde de görüldüğünü vurgulamakta yarar var.

"Büyük Yıl" hakkında, bkz. Eliade, *Le Mythe de l'Eternel Retour* (yeni baskı, 1969), s. 65 vd; B. L. von Waerden, "Das Grosse Jahr und die ewige Wiederkehr" (*Hermes*, 80, 1952, s. 129-155).

Dört krallık ve dört hayvan üzerine, bkz. H. H. Rowley, *Darius the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel* (Cardiff, 1935), s. 161 vd; W. Baumgartner, "Zu den vier Reichen von Daniel 2" (*Theologische Zeitschrift*, 1, 1945, s. 17-22); A. Caquot, "Sur les quatre Bêtes de Daniel VII" (*Semitica*, 5, 1955, s. 5-13).

§ 203. Dünyanın sonu sendromu üzerine, bkz. Eliade, *Le Mythe de l'Eternel Retour*, s. 133 vd. Ayrıca bkz. § 202'de belirtilen kıyamet kitapları kaynakçası ve T. F. Glasson, *Greek Influence in Jewish Eschatology, with Special Reference to the Apocalypses and Pseudoepigraphs* (Londra, 1961).

Bedenlerin dirilişi üzerine, bkz. R. H. Charles, *Eschatology* (1899; yeni basım, New York, 1963), s. 78 vd, 129 vd, 133 vd; A. Nicolainen, *Der Auferstehungsglaube in der Bibel und ihrer*

Umwelt (1944), E. F. Sutcliffe, *The Old Testament and the Future Life* (1946) R. Martin-Achard *De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament* (1956), K. Schubert, "Die Entwicklung der Auferstehungslehre von der nachexilischen bis zur frührabbinischen Zeit" (*Biblische Zeitschrift* 6, 1962, s. 177-214)

İran dirliş öğretisi MÖ IV. yüzyılda açıkça bulgulanmıştır. krş. Theopompos (F. Jacoby, *Fragmente der Griechischen Historiker* 115 F 64) ve § 112

Eski Ahit apokrif metinleri ve sözde-epigrafları R. H. Charles ve çalışma arkadaşları tarafından, *Apocrypha and Pseudepigrapha* adlı eserin 2. cildinde çevrilmiştir (Oxford, 1913). IV Ezra, I. Hanok, Süleyman'ın Mezmurları, Onıkı Patriarkın Ahdı ve Baruh'un Süryanice Kıyamet Kitabı isimli metinlerde bu çeviriyi kullandık. Ayrıca, J. T. Milik, *The Books of Enoch* (1976) ve Pierre Bogaert, *L'Apocalypse syriaque de Baruch* a da. I-II, (1969) başvurduk. Ayrıca bkz. A. M. Denis, *Introduction aux Pseudoépigraphes grecs de l'Ancien Testament* (Leiden, 1970).

"İnsan Oğlu" üzerine bkz. E. Sjöberg, *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch* (Lund 1946), s. 40 ve devamındaki kaynakça, şunları ekleyin: S. Mowinckel *He That Cometh*, s. 346-450, C. Colpe, *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament* içinde, VIII, s. 418-425, J. Coppens, *Le Fils de l'Homme et les Saints du Très-Haut en Daniel VII, dans les Apocryphes et dans le Nouveau Testament* (Bruges-Paris, 1961); F. H. Borsch *The Son of Man in Myth and History* (Philadelphia 1967). "İnsan Oğlu" deyiminin Yeni Ahit'teki anlamları için, bkz. § 221

Şeytan üzerine, krş. Bousset-Gressmann *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* s. 332 vd., Ringgren, *Word and Wisdom*, s. 169 vd. (kaynakçayla birlikte), Bo Reicke, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism* (Kopenhag, 1948), B. L. Randellini, "Satana nell'Antico Testamento" (*Bibbia e Oriente* 5, 1968, s. 127-132)

Hanok'un göğe çıkışı hakkında, krş. G. Widengren, *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book* (Uppsala, 1950), s. 36 vd.

Yeni Ahit'e gönderme yapan Talmud metinleri ve *midraşım* [H. L. Strack ve] P. Billerbeck tarafından çevrilip yorumlanmıştır. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I-VI (Münih, 1922-1961)

Apokrif metinlerde ve sözde epigraflarda İran etkileri üzerine, bkz. D. Winston, "The Iranian Component," s. 192-200

§ 204. Tarihin dehşetine karşı savunu olarak kıyamet kitapları üzerine, bkz. Eliade, *Le Mythe de l'Eternel Retour* s. 133 vd.

Hanok anlatıları üzerine, bkz. P. Grelot, "La légende d'Hénoch dans les Apocryphes et dans la Bible" (*Recherches de Science Religieuse* 46, 1958, s. 5-26, 181-210); aynı yazar, "La géographie mythique d'Hénoch et ses sources orientales" (*RB* 65, 1958, s. 33-69); aynı yazar, "L'escchatologie des Esséniens et le Livre d'Hénoch" (*Revue de Qumran*, 1, 1958-59, s. 113-131); J. T. Milik, "Problèmes de la littérature hénochique à la lumière des fragments araméens de Qumran" (*Harvard Theological Review*, 64, 1971, s. 333-378)

Ferisiler hakkında, krş. W. L. Knox *Pharisaism and Hellenism in Judaism and Christianity* II *The Contact of Pharisaism with Other Cultures* (Londra, 1937) ve özellikle L. Finkelstein, *The Pharisees*, I-II (1938, 3. baskı, Philadelphia, 1962). Ayrıca bkz. Hengel, *a.g.y.*, I, s. 169-175

("Wisdom and Torah in Pharisaic and Rabbinic Judaism"), J. Neusner, *The Rabbinic Traditions About the Pharisees Before 70*, c. I-III (Leiden 1971) ve W. B. Davies, *Torah in the Messianic Age and for the Age to Come* (Journal of Bibl., Lit. Monograph Ser., 7, 1952).

Yahudilerin din yayma çabaları üzerine, bkz. W. Braude, *Jewish Proselyting* (Brown University Studies VI, Providence, 1940) ve Hengel, c. I, s. 168 vd (en son kaynakçayla birlikte).

Hengel haklı olarak, Yahudiliğin en büyük tarihsel etkiye Helenistik çağ ve Roma döneminde eriştiğini belirtmektedir: "Selefkilere karşı girişilen kurtuluş savaşı ve Roma'ya karşı yürütülen zorlu mücadele, büyük olasılıkla antik dünya içinde benzersiz olaylardır" (I, 309). Daha sonra İlkel Hıristiyanlık tarafından taklit edilip sürdürülecek din yayma çabasının da başka bir örneği yoktur. Bununla birlikte "Tora'nın ontolojisi" ve Ferisilerin katı yasacılığı, bir yandan din yayma atılımının durmasına, diğer yandan da Hıristiyanlık karşısındaki trajik anlayışsızlığa yol açtı. Küçük Yahudi-Hıristiyan cemaati büyük zorluklarla ve yalnızca Tora'ya uyarak Filistin'de kalmayı başardı. Helenistik-bağdaştırmacı döneklik suçlaması, bugün bile Pavlus hakkındaki Yahudi yorumlarını etkilemektedir (Hengel, c. I, 309; J. Klausner, L. Baeck ve H. J. Schoeps gibi isimleri örnek verir; krş. c. II, s. 205, dipnot 315). Örneğin H. J. Schoeps'e göre, Pavlus "babalarının imanına yabancılaşmış bir diaspora Yahudisidir" (*Paul*, Londra, 1961, s. 261). Hengel bu bölümü alıntılarken Tora'nın bu kadar katı ve Peygamberlerin mesajından bu denli uzak, yalnızca din savunusuna yönelik anlaşılmasının, İncil'deki evrensel eskatolojik açıklamayla bağdaştırılmasının olanaksızlığını ve bu nedenle herhalde görmezden gelindiğini belirtmiştir (*a.g.y.*, s. 309). Tora savunucularına göre ise, Hıristiyanlar MÖ 175-164 arasında insanları din değiştirmeye ve asimilasyona iten Yahudi döneklerine benziyorlardı (*a.g.y.*, s. 314).



XXVI. BÖLÜM

HELENİSTİK ÇAĞDA BAĞDAŞTIRMACILIK VE YARATICILIK: SELAMET VAADİ



205. *Mysteria* Dinleri— Daha önce de belirttiğimiz gibi (§ 184), *selamet vaadi* Helenistik dinlerin yeniliğini ve başlıca özgül çizgisini oluşturur. Gerçi öncelikle *bireysel selamet* söz konusudur, ama hanedan tapımları da benzer bir amaç güder.[1] Ölüme ve dirilişe maruz bırakacaklarına inanılan tanrılar, insana *polis*'lerin koruyucu tanrılarından daha yakındır. Onların tapımı az çok gelişkin bir erginlenme (soru cevaplı din dersleri, ayinler, batıni öğretim) içeriyor, bunun ardından yeni aday gizli cemiyete kabul ediliyordu. Bir *mysteria* cemiyetine aidiyet, başka gizli kardeşlik birliklerine kabul edilmeyi asla engellemiyordu. O çağdaki tüm diğer tinsel akımlar gibi, selamet umudu bağdaştırmacılığın etkisi altında gelişmişti.

Gerçekten de dinsel bağdaştırmacılık dönemin egemen rengidir. Hatırlanamayacak kadar eski zamanlara ait ve çok sık bulgulanan bir görüngü olarak bağdaştırmacılık, Hitit, Yunan, Roma dinlerinin oluşumunda, İsrail dininde, Mahāyāna Budizminde ve Taoculukta önemli bir rol oynamıştı. Ama Helenistik çağda ve Roma döneminde bağdaştırmacılığın ayırt edici özelliğini, çapının genişliği ve şaşırtıcı yaratıcılığı oluşturuyordu. Hiçbir yıpranma veya kısırlık sergilemeyen bağdaştırmacılık, her türlü dinsel yaratıcılığın temel koşulu haline gelmiş gibidir. Sürgün sonrası Yahudilikte bağdaştırmacılığın önemini görmüştük (§ 202). İleride, İran dinselliğinin bazı yorumlarında da benzer bir süreç saptayacağız (§ 212). İlkel Hıristiyanlık da bağdaştırmacı bir ortamda gelişti. Gerçi bizi ilgilendiren dönemde bir tek tanrı, yalnızca Serapis iki tanrısal figürün bilinçli kaynaştırılmasının sonucudur. Ama, yalnızca birkaç örnek verecek olursak, Yunan Doğu *mysteria*'ları, eskatoloji ve kıyamet spekülasyonları, hükümdar tapımları bağdaştırmacı düşüncenin gücünü ve önemini yansıtır.

[1] Örneğin geleneksel bir tanrının, hanedanın koruyucu tanrısı konumuna yükseltilmesi: Selefkiler için Apollon, Lagos hanedanı için Zeus, Athalidler için Athena. Hükümdarların tanrılaştırılması ve bağdaştırmacı devlet tapımları da –örneğin Ptolemaios hanedanı egemenliğindeki Mısır'da Serapis tapımı– aynı hedefe yönelikti.

Selamet vaatlerinin tanrıça Tykhe'nin ("Talih", Latinlerde Fortuna) ürkütücü saygınlığını bertaraf etmeye çalıştığı söylenebilir. Kaprisli ve ne yapacağı öngörülemez bir tanrıça olan Tykhe, şans gibi şanssızlık da getirebilir; *anangkē* ("gereklilik") veya *heimarmenē* ("kader") olarak tezahür eder ve gücünü özellikle, örneğin İskender gibi, en büyük insanların hayatında gösterir.[2] Kader, sonunda yıldızlara bağlı kadercilikle birleştirildi. Bireylerin varoluşu kadar, kentlerin ve devletlerin ömrü de yıldızlar tarafından belirlenmektedir. Bu öğreti ve –onun ilkelerini uygulayan– astroloji, Babillilerin yıldızların hareketine uygulanan gözlemlerinin etkisiyle gelişti. Gerçi mikrokozmos-makrokozmos denklikleri kuramı Mezopotamya'da (§ 24) ve ayrıca Asya dünyasında uzun süredir biliniyordu. Bununla birlikte şimdi insan kendisini kozmik ritimlerle uyumlu hissetmekle kalmıyor, yıldızların hareketleri tarafından *belirlendiğini* de keşfediyordu.[3]

Bu kötümser anlayış ancak bazı tanrısal varlıkların Kader'den bağımsız, hatta ondan üstün olduğu inancı sayesinde gözden düşürülebilir. Bel, Talihin Efendisi, *Fortuna rector*, ilan edilir. İsis *mysteria*'larında tanrıça erginlenen kişiye, ömrünü kaderin belirlediği sınırdan öteye uzatabileceği güvencesi verir. *İsis ve Osiris Övgüleri*'nde, tanrıça şunu ilan eder: "Ben Kader'i fethettim ve Kader bana itaat ediyor." Üstelik Tykhe (veya Fortuna) İsis'in unvanlarından biri olur.[4] Birçok *mysteria-sophia*'cı ve Hermesçi metin, erginlenenlerin artık kaderin belirleyiciliğinden kurtulduğuna güvence vermektedir.[5]

Eleusis *mysteria*'ları yalnızca *telestērion*'da[*] ve belirli bir tarihte yapılan erginlenme töreninden (krş. § 97) farklı olarak diğer selamet dinlerindeki erginlenmeler herhangi bir yerde ve herhangi bir tarihte gerçekleştirilebiliyordu. Tüm bu

---

[2] Krş. Tarn, *Hellenistic Civilization*, s. 340.

[3] Stoacılar astrolojik ahlakdışıcılığı düzeltmeye çalışmıştır; onlar Kader'i, ahlaki hesaba katan bir Takdir-i İlahi olarak yorumluyorlardı, nitekim gezegenleri de Takdir-i İlahi yaratmıştı. Diğer yandan Babillilerin yaptıkları astronomik hesaplamaların ardından, dünya tarihinin, gezegenlerin hükmettiği dönemlere ve krizlere ayrıldığını da belirtmek gerek. Bu yeni kozmik-tarihsel bakış bazı eskatoloji, spekülasyonların da esin kaynağı oldu (örneğin Yahudi kıyamet kitapları, § 202, Augustus'un iç savaşların sonunda kurduğu Altın Çağ vb.).

[4] Krş. A. D. Nock, *Conversion*, s. 101, 288-289; J. Bergman, "I Overcome Fate, Fate Harkens to Me," s. 39 vd.

[5] Krş. Nock, *a.g.y.*, s. 102. İsis'e hizmet edip, onurlandıranlar üzerinde Şans'ın (*casus infestus*) gücü kalmamıştır (Apuleius, *Met.* XI, 15). Gnostikler artık *fatum*'un tutsağı değildir (Lactantius, *Institutiones*, II, 16), çünkü ruh (*nous*) hem Kader'in (*heimarmenē*), hem de Yasanın efendisidir (*Corp. Herm.*, 12, 9).

[*] *Telestērion*: Erginlenme odası veya sırlar odası. (yn)

ergınleyıcı tapımlar, düzenlenişleri bazı örneklerde yüz yıldan daha geriye uzanmasa bile, hatırlanamayacak kadar eski çağlardan beri var olduklarını iddiasındaydı. Gerçi bu, Helenistik çağın ve Roma döneminin *Zeitgeist*'ına özgü bir kalıp ifadedir, ama ileride göreceğimiz gibi, selamet dinleri bazı arkaik dinsel unsurları yeniden güncelleştirmektedir. Dionysosçuluk dışında tüm *mysteria*'lar Doğu kökenlidir: Frigya (Kybele ve Attis), Mısır (İsis ve Osiris), Fenike (Adonis), İran (Mithra). Ama Helenistik çağda ve özellikle de imparatorluk döneminde bu Doğu tapımları artık etnik bir niteliğe sahip değildi; yapıları ve içerdikleri soteriyoloji evrenselci hedeflere yönelme iddiasındaydı. Kamuya açık tapımlarının büyük bölümü bilinmektedir, gizli ritüeller, yani sözcüğün gerçek anlamında erginlenme konusunda bilinenler ise, birkaç kısa ve çözülmesi güç bilgiyle sınırlıdır.

Erginlenme adayının törenler sırasında göreceği ve duyacağı her şeyle ilgili gizleri saklamaya yemin ettiği biliniyor. Daha sonra tapımın köken mitini anlatan kutsal tarihi (*hieros logos*) öğreniyordu. Aday muhtemelen bu miti önceden biliyordu, ama bu kez ona yeni "batıni" bir yorum aktarılıyordu, bu da tanrısal dramanın gerçek anlamının açıklanmasıyla eşdeğerliydi. Erginlenmeden önce bir çile ve perhiz dönemi yer alıyor, aday bundan sonra kutsal su ile yıkanıp arınıyordu. Mithra ve Attis *mysteria*'larında üzeri ızgarayla örtülmüş bir çukurun üstünde boğalar ve koçlar kurban ediliyordu. Hayvanların kanı çukurun içindeki adayın üzerine damlıyordu. Aday yapılan ritüelle, tanrının ölümü ve dirilmesi (ya da yeniden doğması) çevresinde eklemlenmiş ve dini tören usullerini de belirleyen bir senaryoya henüz tam aydınlatılamamış bir biçimde katılıyordu. Kısacası, erginlenme töreni bir tür *imitatio dei*'yi (tanrı taklidi) gerçekleştiriyordu. Elimizdeki parça parça bilgilerin çoğu, adayın simgesel ölümü ve dirilmesinden söz ediyor. Apuleius'un *Metamorphoses* (*Dönüşümler*) adlı eserinin kahramanı olan Lucius, İsis *mysteria*'larında erginlenirken, "gönüllü bir ölüm" yaşar ve "manevi doğum günü"ne varabilmek için "ölümün krallığına yaklaşır" (XI, 21, 24). Kybele *mysteria*'larında adaya, *moriturus*, "ölmek üzere olan biri" diye bakılır.[6] Bu mistik ölümü tinsel nitelikte yeni bir doğum izliyordu. Sallustius'un yazdığına göre, Frigya ritüelinde yeni erginlenmişler "sanki yeniden doğmuş gibi sütle besleniyordu" (*De diis et mundo*, 4). *Mithra Tören Usulleri* adıyla bilinen, ama aslında Hermesçi irfanın etkilerini de taşıyan metinde şu satırlara rastlanır: "Bugün, Senin tarafından yeni-

---

[6] Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum*, 18. Başka örnekler için bkz. Eliade, *Naissances Mystiques*, s. 236.

den yaratılarak, ölümsüz kılınmış milyarlar arasında ..." veya "Hayat'ı yaratan bu doğuma yeniden doğmak için yeniden doğmuş ..."[7]

Törenler sırasında aday bazı kutsal nesnelerden gözlerini ayırmıyor ya da onları kullanıyordu. Aynı anda ona bu nesnelerin simgeselliğinin yorumu da aktarılıyordu, muhtemelen bu nesnelerin kurtarıcı değerini açıklayan ve gerekçelendiren batıni bir yorum söz konusuydu. Aday, erginlenmesinin bir aşamasında ritüel bir şölene katılıyordu. Hatırlanamayacak kadar eski çağlara uzanan bu uygulama, bizi ilgilendiren dönemde esas olarak eskatolojik bir anlam yüklenmişti.[8] Mithra *mysteria*'larında ekmek ve şarap, erginlenmişlere bu hayatta güç ve bilgelik, öteki dünyada ise şanlı bir ölümsüzlük sağlıyordu.[9] Erginlenme sayesinde aday, tanrılarla eşit hale geliyordu. Tanrı katına yükselme, tanrılaşma, "fânilikten sıyrılma" (*apathanatismos*) tüm *mysteria*'ların yakından bildiği kavramlardır.[10]

206. Mistik Dionysos— Helenistik çağda ve Roma döneminde en popüler Yunan tanrısı Dionysos'tu. Halka açık tapımı, esrime bölümü çıkarılarak (ama esrimeler Dionysosçu *mysteria*'larda rol oynamaya devam etti) "arındırıldı" ve tinselleştirildi.[11] Üstelik Dionysos mitolojisi en canlı olanıydı. Plastik sanatlar, özellikle de lahit bezemeleri onun meşhur mitolojik olaylarından, öncelikle çocukluğu (mucizevi doğumu, harman kalburu) ve Ariadne'yi kurtarmasından, bunu izleyen *hieros gamos*'tan bol bol esinleniyordu. Mitoloji, tapım yerleri, anıtlar Zeus'tan ve ölümlü bir kadından doğan, baskıya uğrasa da zaferi kazanan, katledilen ve dirilen Dionysos'un bu ikili yaradılışını yansıtıyordu. Delphoi'de mezarı gösteriliyordu, ama birçok anıtta da dirilişi tasvir edilmişti. Annesini Olymposlular arasına katmayı başarmıştı, özellikle de Ariadne'yi Hades'ten geri getirip onunla evlenmişti. Helenistik çağda, Ariadne insan ruhunu simgeliyordu. Başka bir deyişle, Dionysos ruhu ölümden kurtarmakla kalmıyor, mistik bir düğünle onunla birleşiyordu da.[12]

Dionysos, *technitai* veya Dionysosçu zanaatkâr cemiyetleri sayesinde de halk arasında yaygınlaşmış, bu cemiyetler MÖ 300'e doğru Atina'da bulgulanmıştır. Yan

[7] A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, s. 10, aktaran Eliade, *Naissances Mystiques*, s. 236.

[8] F. Cumont, *Religions orientales*, s. 219, dipnot 43, s. 256, dipnot 52'de anılan belgeler.

[9] F. Cumont, *Textes et Monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra*, c. I, s. 320 vd.

[10] Krş. R. Reitzenstein, *Die hellenistische Mysterienreligionen*, s. 29 vd. S. Angus, *The Mystery Religions and Christianity*, s. 106 vd.

[11] Krş. Carl Schneider, *Kulturgeschichte des Hellenismus*, c. II, s. 801.

[12] Schneider, *Kulturgeschichte des Hellenismus*, c. II, s. 802.

dinsel, ama *mysteria* nitelikli olmayan cemiyetler söz konusudur.[13] Sözcüğün dar anlamında Dionysos *mysteria*larına gelince, bu sorunun özünü daha önce açıklamıştık (§ 125). Dionysos'un, *Bakkha'lar*da, tapımının *mysteria* özelliğindeki yapısını duyurduğunu ve erginlenmeyle erişilen gizlerin gerekliliğini açıkladığını hatırlatalım "İnancımızı benimsemeyenlere [Bakkha olmayanlara] açıklanamaz bu." Pentheus meraklanıp sorar "Ona tapanlar ne kazanıyorlar bundan?" "Bunu senin işitmen töreye aykırı. İşitmeye de değer hani" (470-474. dizeler). Sonuç olarak erginlenmeyle erişilen giz iyi korunmuştur. Daha geç döneme ait birkaç Orpheusçu ilahi dışında tören usullerine ilişkin metinlerin aşağı yukarı hepsi kaybolmuştur. Helenistik çağa ve Roma dönemine ait arkeolojik belgelerin sayısı çoktur, ama simgeselliklerine ilişkin yorumlar, bilginlerin çoğunca kabul gördükleri zaman bile, gerçek anlamdaki erginlenmeyi aydınlatmaktan uzaktır.

Dionysosçu *thiasoi*'nin* kapalı dolayısıyla ritüele dayalı yani erginleyici nitelikteki yapısı hakkında herhangi bir kuşkuya yer yoktur. Cumae'de bulunan bir yazıt (MÖ V. yüzyıl başı) kardeşlik birliklerinin kendilerine ait mezarlıkları olduğunu ve buralara yalnızca Bakkhus *mysteria*'larında erginlenmişlerin kabul edildiğini kanıtlamaktadır.[14] Dionysos ritüellerinin yapıldığı mağaraların (buraları yalnızca din dışı şölenlere ve eğlencelere uygun bir çerçeve olarak gören bazı bilginlerin kanısının aksine) tapım mekânları olduğu kanıtlanabilmiştir. MÖ VI. yüzyıla uzanan en eski ikonografik tanıklıklar, Dionysos'u bir mağarada yatarken veya bir Bakkha'yı bir mağaranın içindeki büyük boy tanrı maskının önünde dans ederken göstermektedir. Metinlerde de Dionysos mağaraları önünde yapılan kutsal danslardan ve ritüel amaçlı şölenlerden söz edilmektedir. Diğer yandan aynı metinler törenlerin, gizliliği koruyabilmek için, gece yapıldığını belirtmektedir. Erginlenme ritüelleri konusunda ise varsayımlardan ileri gidemiyoruz. Friedrich Matz, resmedilmiş sahneler üzerine denemesinde, erginlenme töreninin ana bölümünün bir kalbur (*liknon*) içinde saklanan fallusun ortaya çıkarılması olduğu sonucuna varmaktadır.[15] Pek çok yerde resimlenmiş bu sahnenin herhalde ritüel açıdan bir

[13] Krş. H. Jeanmaire, *Dionysos*, s. 425 vd.

* *Thiasoi*: Yun. *teos* (tanrı) kelimesinden türetilmiş bu kelime, "tanrıyla birlikte bulunanlar" anlamına gelir ve özellikle Dionysos'un alayı için kullanılır –yn.

[14] Bkz. Cumont, *Les religions orientales*, s. 197, Şekil 12, *Lux perpetua*, s. 252, Şekil 6; krş. *a.g.y.*, s. 405-406.

[15] F. Matz, *Dionysiake teletê*, s. 16. Krş. Boyance, "Dionysiaka," s. 35, dipnot 2; Eliade, c. 1, § 125.

önemi vardı, ama Boyancé, metinlerde yalnızca Dionysos'la değil, her türden erginlenme töreniyle ilgili olarak *liknon*'dan söz edildiğini göstermiştir.

Diğer yandan Ostia Müzesi'nde saklanan (Matz'ın levha XXV'i) ve Dionysos'un yanı sıra diğer üç kişiliğin isimleriyle birlikte tasvir edildiği yalancı mermer bir kabartmada, hasır sepetin üstünde şu yazılıdır: *mysteria*. Tören sepetinin içinde daha önce MÖ III. yüzyılda Gorub papirüslerinde bulgulanmış *krepundia* veya *signa*'lar, yani "mistik oyuncaklar" (topaç, *rhombos*,* aşık kemikleri ve ayna) bulunduğu bilinmektedir. Titanlar, çocuk Dionysos-Zagreus'u bu oyuncaklarla kandırıp öldürmüş ve parçalara ayırmışlardır (krş. § 125). Ancak bazı Hıristiyan yazarların nakilleriyle bize kadar ulaşabilmiş bu mit, *mysteria*'larda erginlenmiş iki kişi –Plutarkhos ve Apuleius– ve aynı zamanda Helenistik çağ Mısır'ındaki Orpheusçu kardeşlik birliği tarafından da biliniyordu.[16] Anıtlardan hareketle bir hükme varmak gerekirse, fallus gösterilmesi, "tanrının huzuruna erişmeden önce yapılan o biraz urkutücu ritüellerin" bir parçasıymış izlenimini uyandırmaktadır.[17] Boyancé'nin kanısına göre "adayda, kendisine öteki dünyada ayrıcalıklı bir yazgı sağlayacak tanrısal desteğin kesinliğine inanç ve iman uyandırabilecek şey, böyle bir nesnenin gösterilmesi olamaz" (s. 45). Erginlenme töreninin ana bölümü, tanrının müzik ve dansla duyumsanır kılınan varlığıydı: bu deneyim "tanrıyla kurulan yakın bir bağa inanç" yaratıyordu.[18]

Bu gözlemler hiç kuşkusuz tamamen haklıdır, ama erginlenme ritüeli hakkındaki bilgilerimize bir şey katmazlar. Her ne olursa olsun, fallus göstermenin dinsel bir eylem oluşturduğunu, çünkü bunun *hem ölümü yenmiş bir ölümlü, hem de tanrı olan* Dionysos'un üreme organı olduğunu belirtmekte yarar var. Bazı kültürel ve dinsel bağlamlarda bir tanrının üreme organının yalnızca yaratıcılığının gizemini simgelemekle kalmayıp, tanrının doğrudan *varlığını* da aktardığını anlamak için, Şiva'nın *lingam*'ının kutsallığını hatırlamak yeterli olacaktır. Modern batı dünyasında kuşku-

* Boğaböğürtene benzeyen bir müzik aleti –yn.

[16] Boyancé, "Dionysiaca," s. 55. *Krepundia*'lar hakkında ayrıca bkz. R. Turcan, *Les sarcophages romains à représentation dionysiaque*, s. 407 vd.

[17] Boyancé, s. 45. Krş. Turcan, "Du nouveau sur l'initiation dionysiaque," s. 108.

[18] Boyancé, s. 44. Turcan, *Les sarcophages*..., s. 402 ve devamında başka erginlenme sahneleri de çözümlenmiştir. Pompei'deki Sırlar Villası'nın (Villa dei Misteri) meşhur freskleri muhtemelen Dionysos kültüyle ilişkilidir. Ama bu fresklerde erginlenme bölümlerinin yer aldığını düşünenlerin aksine, bazı yazarlar bu sahnelerin *mysteria*'lara açıklık getirmediği, ne tanrının mitini ne de bir erginlenmenin aşamalarını yansıttığı kanısındadır; krş. G. Zuntz, "On the Dionysiac Fresco in the Villa dei Misteri," s. 180-181.

suz böyle bir dinsel deneyimin anlaşılmasına olanak yoktur, çünkü Hıristiyanlık, *mysteria*lardan farklı olarak, cinselliğin ayin değerini yok saymıştır. Dionysos tapımındaki ritüel yemekler konusunda da aynı saptama yapılabilir; bu yemeklerde erginlenmişler başlarında çiçeklerden yapılma taçlarla kendilerini neşeli bir sarhoşluğa kaptırıyor, bu sarhoşluk tanrının onların ruhuna sahip olması diye kabul ediliyordu. Bizim böyle bir eğlencenin kutsallığını kavramamız güçtür. Oysa ki bu durum Dionysos *mysteria*'sında erginlenmişlere vaat edilen ölüm sonrası mutluluğun habercisiydi.[19]

Orpheusçu eskatolojiyi yansıtan daha geç dönem metinleri, Dionysos'un yeni zamanların kralı rolü üzerinde durur. Çocuk da olsa Zeus onu evrenin tüm tanrılarına egemen kılmıştır.[20] Çocuk tanrının epifanisi evrenin yeni gençliğinin, kozmik dirilişin habercisidir.[21] (Yeniden doğum ve yenilenme işareti olarak çocuk, dinsel fallus simgeselliğinin uzantısıdır.) Dionysos'un zaferine, yani dünyanın dönemsel yenilenmesine bağlanan umutlar, çok yakında altın çağa dönüleceği inancına yol açar. Bu da, milat öncesi ve sonrasında çeşitli kişiliklere verilen (ya da bu kişiliklerin kendilerine seçtiği) "Yeni Dionysos" unvanının halk içindeki yaygınlığını açıklar.[22]

207. Attis ve Kybele— Kybele tapımı ve Attis "*mysteria*"ları, bağdaştırmacı yaratımların yapısal çeşitliliğini o çağın diğer dinsel biçimlerinden daha iyi yansıtır. Yaklaşık olarak MÖ 205-204'te, Kartaca ordularının ağır tehdidi altındaki Cumhuriyet'i kurtarmak için Roma'ya sokulan Frigya tanrıçasının (§ 168), bin yıllık bir tarihi vardı. Ritüel olarak içinde Kybele'yi barındırdığına inanılan kara taş, tapımın arkaikliğini kanıtlar. Kaya, Yeryüzü Ana'nın en eski simgelerindendir. Attis'in ve Attis tapımının kökeninde de her zaman bir kaya, başka bir deyişle Ana Tanrıça Ky-

19 Krş. F. Cumont, *Religions orientales*, s. 203, aynı yazar, *Symbolisme funéraire*, s. 372, aynı yazar, *Lux Perpetua*, s. 255 vd.

20 Kern, *Orphicorum Fragmenta*, no. 207.

21 "Ölümden sonra diriliş anlayışı ve yeni bir tanrının düzenli aralıklarla yeniden beliren bir tanrı olduğu düşüncesi, yalnızca her yıl veya iki yılda bir geri gelecek tezahür eden bir tanrının görünmeleri (epifani) ve kaybolmalarının (*aphanismoi*) birbirini izlemesiyle açık yakınlıklar içeren yaklaşımlar değildi. Kozmik süre düzleminde ele alındığında, bu anlayış yine kozmik ölçekte bir geri dönüş döngüsü olarak aktarılmaya da kolayca olanak veriyordu" (Jeanmaire, *Dionysos*, s. 413-414). Çocuğun Dionysosçu simgeselliği hakkında, ayrıca bkz. Turcan, *Les sarcophages*..., s. 394 vd., 405 vd., 433 vd.

22 Jeanmaire (s. 416) Ptolemaios XII'i, triumvir Antonius'u ve daha geç dönemden de Traianus, Adrianus, Antoninus'u örnek verir.

bele bulunur Pausanias'ın naklettiği mite göre (VII 17 10-12) Zeus'un döllediği bir taştan çift cinsiyetli bir canavar, Agdistis doğdu.[23] Tanrılar onu hadım etmeye ve tanrıça Kybele'ye dönüştürmeye karar verdi Öykünün bir başka çeşitlemesine göre, hermafroditin kanından bir badem ağacı çıktı Sangarios (Sakarya Nehri)nin kızı Nana[24] bir badem yiyince hamile kaldı ve Attis adında bir çocuk doğurdu Büyüyen Attis, kralın kızıyla evlendi ama onu seven Agdistis düğünün kutlandığı şenlik salonuna girdi Davetliler çıldırdı, kral kendi cinsel organlarını kesti ve Attis kaçtı, bir çam ağacının altında kendini hadım edip öldü Umutsuzluğa kapılan Agdistis onu dirilitmeye çalıştı ama Zeus buna karşı çıktı, yalnızca Attis'in cesedinin bozulmadan kalmasına izin verdi ve cesetteki tek hayat işareti uzamaya devam eden saçlarıyla, hareket eden küçük parmağı oldu.[25] Agdistis, erdişi Ulu Ana'nın epifanisinden başka bir şey olmadığına göre, Attis Kybele'nin hem oğlu, hem âşığı hem de kurbanıdır Tanrıça kıskançlığından ötürü pişman olur nedamet getirir ve sevgilisine ağlar

Bu arkaik mitoloji ve aşağıda değineceğimiz kanlı ritüeller, Hıristiyanlık çağının ilk yüzyıllarında tüm Roma İmparatorluğu'nda çok yaygınlaşacak bir selamet dininin kökünü oluşturur Mitsel-ritüel senaryonun bitkilerin büyümesinin "gizem"ini yansıttığı kesindir (krş § 12), Kybele'ye sunulan kan ve cinsel organlar Yeryüzü Ana'nın bereketini sağlıyordu Ama hatırlanamayacak kadar eski çağlara ait bu tapım, zaman içinde yeni dinsel anlamlar yüklendi, kanlı ritüeller kefaret ödeme yolları haline geldi Tapımın kurtarıcı işlevi muhtemelen bir süredir zaten biliniyordu Pessinus'ta *mysteria* dini türünde kapalı bir kardeşlik birliği vardı [26] Attis ve Kybele tapımı Roma'ya girmeden uzun süre önce Yunanistan'a yayıldı ve orada muhtemelen bazı değişiklikler geçirdi Gerek Yunanistan gerekse Roma'da kanlı hadım edilme ritüellerinden ve hadım rahiplerden duyulan tiksinti Attis'in daha alt bir konumda kalmasına yol açmıştı Roma'da MÖ II yüzyıla kadar uzanan birçok kil heykelcikle varlığı kanıtlansa da tanrının uzun süre hiçbir kamusal tapımı yoktu Ancak Claudius ve ardıllarının devrinde Attis ve kurduğu ritüeller ön plana çıktı, bu olayın önemine şimdi değineceğiz

---

[23] Bu bölüm, bir Hurri-Hitit mitini anımsatmaktadır "Tanrıların Babası" Kumarbi bir kayayı döllemiştir; krş. § 46

[24] Nana Ana'nın (dolayısıyla Agdistis'in) bir başka epifanisidir

[25] Bir başka çeşitlemeye göre, Attis'i bir yaban domuzu öldürür bu eski bir rivayettir çünkü Herodotos onu Euemerosçu bir bakışla anlatır (I, 34 vd)

[26] Krş Hepding, *Attis*, s. 202 vd, H Graillot, *Le culte de Cybèle*, s. 396 vd.

Bayramlar ilkbahar gündönümünde, 15-23 Mart arasında kutlanıyordu.[27] İlk gün (*canna intrat*, "kamışların getirilişi"), *kanofori* rahipleri (kamış taşıyıcılar), kesilmiş kamışları tapınağa taşırdı; efsaneye göre, Kybele çocuk Attis'i Sangarios Nehri'nin kıyısında, bir sazlığa terk edilmiş halde bulmuştu. Yedi gün sonra *dendrofori* rahipleri (ağaç taşıyıcılar), ormandan kesilmiş bir çam ağacı (*arbor intrat*) getirirdi. Ağacın gövdesi ceset gibi şeritlerle sarılır ve ortasına bir Attis tasviri bağlanırdı. Ağaç, ölmüş tanrıyı temsil etmekteydi. 24 Martta, "kan günü"nde (*dies sanguinis*) rahipler (Gallus'lar) ve erginlenme adayları, flüt, zil ve teflerin eşliğinde vahşi bir dansa başlar, sırtlarını kanatıncaya kadar kamçılar, bıçaklarla kollarında kesikler açarlardı. Çılgınlığın doruk noktasında bazı adaylar erkeklik organlarını keser ve onları tanrıçaya sunarlardı.

24 Martı 25 Marta bağlayan geceyi dolduran ölüm ağıtlarının yerini, ertesi sabah tanrının dirildiği haberiyle gelen ani bir neşe patlaması alırdı.[28] O gün, "neşe," *Hilaria* günüydü. Bir günlük "dinlenme"nin (*requietio*) ardından, 27 Martta büyük ayin alayı düzenlenerek nehre gidilir ve orada Kybele heykeli suya sokulurdu (*lavatio*). Bazı yazarlara göre bireysel erginlenme törenleri 28 Martta yapılıyordu, aday kurban edilen bir boğanın veya koçun kanıyla takdis ediliyordu (*taurobolium* ve *criobolium*). Anlaşıldığı kadarıyla, adayın kendisini hadım etmesinin yerini kurban töreni almıştı, çünkü aday, tanrıçaya kurbanların üreme organlarını sunuyordu. Kybele'nin mistik kocası olarak "gerdek odası"na (*pastos*, *cubiculum*) veya "kanopinin* altı"na, tıpkı kendini sakatlamasının ürünlerini Tanrıça'ya sunmak üzere bu kutsal yere giren Gallus gibi, kabul edilirdi.[29]

---

[27] Bayram takvimine ilişkin bilgiler oldukça geç bir döneme aittir (MS III. ve IV. yüzyıllar; krş. § 207'nin eleştirel kaynakçası). Ama tapımın ulaştığı doruk noktasındaki yapısını anlatmak önem taşıyor.

[28] Birçok tarihçi, Hıristiyan yazar Firmicus Maternus'tan (IV. yüzyıl), bir tezkerenin üzerindeki tanrı heykeli çevresinde yapılan gece ağıt-dövünmelerinin betimlendiği bir bölümü, bu sahneyle ilişkilendirmiştir. Birden ışık getirilir ve bir rahip müminleri avutur: "Cesaret müminler, tanrı sağ, sizler de acıların içinden selamete ereceksiniz" (*De errore profanorum religionum*, 22). Firmicus Maternus hangi tapımın söz konusu olduğunu belirtmiyor; ama betimlemesi daha çok Osiris'e uyuyor: krş. Hepding, *Attis*, s. 106; Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, s. 102. Bununla birlikte, iki din arasında yapısal bir benzerlik bulunduğunu da unutmamak gerekir; krş. M. J. Vermaseren, *Cybele and Attis*, s. 116.

* Yatağın üzerindeki tente –yn.

[29] Krş. Hepding, *a.g.y.*, s. 190 vd. Bir başka yoruma göre, *pastos* (tam karşılığı "tanrıçanın odası") doğrudan tapınağın içindeki veya yakınındaki bir mağara veya bir yeraltı bölmesiydi, aday buraya girerek bir *descensus ad inferos* (yeraltına iniş) gerçekleştiriyordu; bkz. Vermaseren, *a.g.y.*, s. 117-118. İmparatorluk döneminde, *taurobolium* ve *criobolium*'un her mevsimde

Gerçek anlamda erginlenme töreni konusunda elimizdeki tek belge, İskenderiyeli Clemens'in belirttiği ve adayların bir parola gibi kullandığı şu formüldür: "Teften yedim, zilden içtim, *kernos* oldum, odaya girdim."[30] Eleusis *synthēma*'sıyla benzerlik açıkça fark ediliyor (krş. § 98): bu benzerlik, ya iki taraftan birinin diğerinden etkilenmesiyle, ya da Helenistik çağın birçok *mysteria*'sında kullanılan ortak bir formüle dayanarak yapılmış bir türetmeyle açıklanabilir. Bu sözlerin erginlenme ritüellerine gönderme yaptığı kesindir. Tef ve zil, Kybele'nin gözde çalgılarıydı. Attis'e "daha yeşilken biçilmiş başak"[31] dendiğine göre, ritüel yemeği herhalde esas olarak ekmek ve şaraptan oluşuyordu, nitekim Firmicus Maternus bu ayini Hıristiyanların "Son Yemek" inancının şeytani ve uğursuz bir karşılığı olarak yorumlar.[32] *Kernos*'a gelince, bu kil vazo Attis erginlenme tapınında herhalde gıda sunusu için değil, boğa veya koçun cinsel organlarını "kanopının altındaki" Ana'ya taşımak için kullanılıyordu.[33]

İleride göreceğimiz gibi, Attis ve Kybele *mysteria*'ları, en azından belli bir tarihten itibaren erginlenmişlere "ölümsüzlük" vaat ediyordu. Şimdi başlıca ritüellerin, yani Gallus'ların kendilerini hadım etmesinin ve perhizlerin anlamını daha yakından incelemeliyiz. Helenistik çağın *mysteria* dinleri, tüm "tinselleşmeleri"ne karşın, bazı arkaik unsurları korumuştu. Zaten, bireysel erginlenmeyi gerektiren dinsel hareketlerin ayırt edici niteliklerinden biri budur. Tam bir Dionysos ritüeli olan çiğ et yemenin, ilk avcılara özgü bir dinsel deneyimi yeniden güncelleştirdiği düşünülebilir (§ 124). Eleusis *mysteria*'larına erişturme ise, arkaik kutsamaların, öncelikle de buğday ve ekmeğin kutsayıcı değerlerinin sağladığı bilgilere ulaşmayı mümkün kılıyordu (§ 99). Genel anlamda, erginleyici yapıdaki törenlerin bazı arkaik tavırları yeniden keşfettiği ve artık kullanılmayan pek çok ritüel nesnesine yeniden değer yüklediği söylenebilir. Erginleyici sünnetlerde kullanılan çakmak taşından bıçakları veya Orpheusçu mitolojide ve erginlenmelerde *rhombos*'un oynadığı rolü ya da "sır" saklamanın dinsel işlevini hatırlayalım (§ 99).

Helenistik *mysteria*'lar tanrıya yakınlaşmayı güçlendirmek, hatta *unio mystica*'yı (mistik birleşme) sağlamak amacıyla arkaik ritüel tavırlarına başvurur: vahşi

yapılabildiğini eklemekte yarar var. Bu kurban törenleri, imparatorluğun sağlığı için de düzenleniyordu.

[30] *Protrept.*, II, 15.

[31] *Philosophoumena*, V, 8.

[32] *De errore*, 18.

[33] Hepding'in (*a.g.y.*, s. 190 vd.) ve Loisy'nin yorumuna göre (*Les mystères païens*, s. 109 vd.). Ayrıca krş. Vermaseren, *a.g.y.*, s. 118.

müzik, çılgın danslar, dövmeler yaptırma, sanrılara yol açan bitkiler yutma. Attis *mysteria*'larında adaylara dayatılan perhiz esas olarak ekmek yemekten oluşur,[34] çünkü tanrı "daha yeşilken biçilmiş başak"tır.

Özetle ilk erginlenme yemeği, ekmek ve şarabın kutsayıcı değerine ilişkin deneyime indirgenebilir ki, kent sakinlerinin bu deneyime erişmesi pek kolay değildir. Gallus'ların ve bazı müritlerin esrime yoluyla kendilerinden geçtikleri sırada kendilerini hadım etmeleri ise, kadınlardan mutlak olarak uzak durmalarını, başka bir deyişle kendilerini tamamen tanrıya adamalarını güvence altına alır.[35] Böyle bir deneyimin çözümlenmesi güçtür; adayı yönlendiren az çok bilinçsiz itilerin dışında ritüel bir erdişiliğe ulaşma özlemini ve alışılmamış ya da gösterişli bir sakatlık yoluyla "kutsal güçler" birikimini artırma isteğini, hatta mutlak bir *imitatio dei* (tanrı taklidi) yoluyla kendini toplumun geleneksel yapılarından dışlanmış hissetme arzusunu da hesaba katmak gerekir. Sonuç olarak Attis ve Kybele tapımı cinselliğin, fiziksel acının ve kanın dinsel değerlerinin yeniden keşfini mümkün kılıyordu. Kendinden geçme hali müminleri kuralların ve toplumsal uzlaşımların egemenliğinden kurtarıyordu; bu bir anlamda, özgürlüğün keşfiydi.

Hatırlanamayacak kadar eski zamanlara uzanan deneyimlere yeniden ulaşma eğilimi, tanrısal çift Attis-Kybele'yi "yüceltme" ve tapımlarını yeniden yorumlama çabasıyla dengeleniyordu. Yine o çağın dinsel bağdaştırmacılıklarına özgü bir görüngüyle karşı karşıyayız. En uzak geçmişin erdemlerini yeniden ele geçirme ve bununla yarışırcasına, en yeni yaratımları yüceltme isteği. Milattan sonra ilk yüzyılların teologları ve filozoflarının üzerinde çok çalıştığı alegorik yorum, Attis'i yaratılışın ilkeleri ve hayat-ölüm-yeniden doğum diyalektik süreciyle özdeşleştiriyordu. Attis sonunda, paradoksal bir biçimde güneşle özdeşleştirildi ve putperestliğin sonuna doğru çok yaygınlaşan güneş teolojisinin merkezi oldu. Erginlenmenin ilk anlamı –tanrıyla mistik bütünleşme– yeni değerlerle zenginleşti. 376 tarihli bir Roma yazıtı boğa kurbanını ve koç kurbanını gerçekleştirenin "sonsuza dek

---

[34] Ama örneğin sülün yemekten geri kalmıyorlardı, bu nedenle Aziz Hieronymus buna "oburların orucu" (*gulos abstinentia*) adını takmıştı (*Ep.*, CVII, *ad Lactam*), aktaran Loisy, *a.g.y.*, s. 89, dipnot 4.

[35] Bkz. Michel Meslin'in etkileyici gözlemleri: "Réalités psychiques et valeurs religieuses dans les cultes orientaux," s. 297. Tanrıya mutlak bağlılığın kendini hadım etmeyi mutlaka gerektirmediğini belirtelim. Törensel "bekârlık", simgesel bir evlilikle de sağlanabiliyordu. Mithracı erginlenmenin ikinci aşamasına *Nymphus* deniyor: mürit tanrının eşi oluyordu, ama ritüel tamamen tinsel niteliktedir; krş. Meslin, *a.g.y.*, s. 302-303.

yaşamak üzere yeniden doğacağını" duyurur.[36] Anlaşılan bir Hıristiyan etkisi söz konusudur. Ama *Hilaria* mitsel-ritüel senaryosunda da, "diriliş" veya "yeniden doğuş" örtük biçimde mevcuttu. *Mysteria* teologları, herhalde Hıristiyan misyonerlerin başarısı karşısında, Attis'in ödediği kefaretin sonucu olan ölümsüzlük düşüncesini ısrarla vurgulamıştı. Her ne olursa olsun, Roma imparatorlarının, özellikle de Antoninuslar hanedanının son üyelerinin Hıristiyanlığın atılımını durdurma umuduyla Frigya tapımını iyice öne çıkardığı kesindir.

208. İsis ve Mısır *Mysteria*'ları— Mısır *mysteria*'ları, "köken"lerinin ve Asya ile Avrupa'ya yayılma evrelerinin bilinmesiyle diğer benzer dinsel oluşumlardan ayrılır. MÖ II. yüzyılın başında, Ptolemaios Soter hem Mısırlıların hem de Yunanların üstün kabul ettiği bir tanrının yardımıyla saltanatını güçlendirmeye karar verdi. Böylelikle Serapis'i büyük ulusal tanrı konumuna yükseltti. Plutarkhos'un naklettiği rivayete göre (*de Iside*, 28), Ptolemaios düşünde tanrının heykelini görmüştü. MÖ 286'da (veya MÖ 278'de), heykel Sinope'den (Sinop) getirildi ve İskenderiye'de yeni yapılan tapınağa yerleştirildi. Serapis'in etimolojisi ve vatanı hâlâ tartışmalıdır. Adı genellikle *Oserapis*'ten, yani "Osiris-Apis"ten türetilir.[37] Ptolemaios Soter, iki bilge teoloğu tapımın yapısını oluşturmakla görevlendirdi: Mısırlı rahip Manethon ve Yunan Timotheos. Mısır tarihiyle ilgili bir eserin de aralarında yer aldığı birçok eserin yazarı olan Manethon, Yunan kültürünü iyi biliyordu. Eleusis'in meşhur Eumolpides ailesinden gelen Timotheos ise birçok *mysteria*'ya eriştirilmişti.

Yeni tapımın başarısını asıl sağlayan, İsis ve Osiris'in büyük saygınlığı oldu. Daha önce de gördüğümüz gibi (§ 33), Yeni İmparatorluğun teologları Osiris ile Re'yi birleştirerek, görkemli bir dinsel sentez geliştirmişti; birbirlerini tamamladıkları kabul edilen bu iki büyük tanrı, sonunda özdeşleştirildi. Osiris'in halk arasındaki yaygınlığı durmadan artıyordu, çünkü öldürüldükten sonra ölümü yenip, İsis ve Horus sayesinde tekrar "canlandırılan" tek Mısır tanrısı oydu. Abydos'ta ve başka yerlerde, efsanesinin çeşitli bölümlerini temsil eden ritüel senaryolar tapınaklar önünde oynanıyordu. Herodotos, Sais'te benzer törenlere katılmıştı,

---

[36] *Taurobolio criobolique in aeternum renatus*, yazıtı aktaran Hepding, s. 89. Ama boğa kurbanları kimi zaman her yirmi yılda bir yineleniyordu, krş. Loisy, *a.g.y.*, s. 119 vd.; Vermaseren, *a.g.y.*, s. 106.

[37] Ama bkz. Ruth Stiehl, "The Origin of the Cult of Sarapis".

onları Yunan *mysteria*'larına benzettiği için, betimlemekten kaçınmıştı (II, 61).[38] Tapınakların içinde yapılan bazı gizli Osiris ritüellerinin gelecekteki hayata ilişkin olduğuna kuşku yoktur.[39] Ama bu gizli ritüelleri, yaşayan bir birey yararına, onun "selameti" için yapılmış gerçek erginlenme törenleri diye yorumlamak biraz tehlikeli olur. Diğer yandan Manethon gibi bilgili bir teoloğun İsis *mysteria*'ları içine daha eski dinsel gelenekleri katmadığını düşünmek güçtür. Örneğin İsis aretalojilerinin yeni bir buluş olmadığı kanıtlanabilmiştir; bunlar kraliyet ideolojisiyle ilişkili arkaik ritüel formülleri yinelemektedir.[40] Ayrıca, biraz sonra göreceğimiz gibi, İsis *mysteria*'ları eski Mısır'da yapılan bazı törenlerin de uzantısıdır.

Konumuz açısından tapımın Mısır sınırları dışına yayılmasının zamandizinini ve yaptığı yolculukları özetlemek gereksiz olacaktır. Önce Anadolu ve Yunanistan'a yayılan tapım MÖ II. yüzyılda İtalya'ya ve MÖ I. yüzyılın başında da Roma'ya girmiştir. Mısır tapımı halk arasında öyle yaygınlaşmıştır ki, Senato'nun tapınakları yıkma kararlarına Romalılar iki kez çok sert biçimde karşı çıkmıştır. Helenistik çağın ve imparatorluk döneminin diğer *mysteria*'ları gibi, İsis ve Serapis *mysteria*'ları da kamusal bayramlar, gündelik bir ibadet ve sözcüğün gerçek anlamında erginlenmeyi oluşturan gizli ritüeller içeriyordu. İlk iki tören sistemi ana hatlarıyla bilinmektedir. Erginlenme konusunda ise, Apuleius'un *Metamorphoses*'inin 11. kitabındaki tanıklığı, haklı olarak, *mysteria*'lar üzerine tüm antik külliyatın en değerli belgesi olarak kabul edilmektedir.

İki büyük kamusal bayram Osiris ve İsis mitinin bazı bölümlerini yeniden güncelleştiriyordu. Birinci bayramda *Navigium* veya "İsis'in Gemisi," ilkbaharda denize indirilirdi. İkincisi, Osiris'in *Inventio*'su (Bulunuşu) 29 Ekimden 1 Kasıma kadar sürüyordu. Üç gün süren perhizin, ağıtların ve öldürülüp parçalara ayrılan Osiris'in aranmasını, İsis'in yaptığı ölüm ritüellerini (krş. § 29) temsil eden pandomimlerin ardından, tanrının bedeninin bulunduğu, yeniden oluşturulduğu ve canlandırıldığı duyurulunca, sıra müminlerin neşesine ve kutlamalara geliyordu.[41] Günlük ayinler şafak sökerken ve akşamüstü yapılıyordu. Sabah çok erken saatte

[38] Tarihçi, Samothrake (II, 51), Eleusis (II, 171) ve Orpheus *mysteria*'ları (II, 123) konusunda da aynı kaygıyı göstermiştir.

[39] Bazı kaynakça bilgileri için bkz. F. Cumont, *Les religions orientales*, s. 243-244, dipnot 96-101; ayrıca krş. A. Loisy, *Les Mystères païens*, s. 136 vd; G. Nagel, "The 'Mysteries' of Osiris in Ancient Egypt," s. 124 vd. (Abydos tapınağının metinleri).

[40] Jan Bergman, *Ich bin Isis*, s. 121-240.

[41] Bu törenin öncülleri, Abydos'ta XII. Hanedan'dan itibaren sahnelenen kutsal temsillere dek uzanmaktadır.

tapınağın kapıları açılıyor ve seyirciler tanrıların heykellerine huşu içinde bakıp rahiplerin gerçekleştirdiği ibadete katılabiliyordu.

Apuleius'a göre tanrıça tarafından önceden belirlenen günde, başrahip dine yeni giren adayı suyla ıslatır ve ona "insan sesiyle söylemenin yakışık almayacağı bazı bilgileri gizlice" aktarır. Sonra törene tüm katılanların önünde, ona ongün boyunca et içeren besinler yememesini ve şarap içmemesini buyurur. Erginlenme töreninin akşamı, müminler kalabalığının çeşitli armağanlar verdiği yeni katılan, daha sonra üzerine keten bir gömlek giyer ve rahip tarafından tapınağın en ücra dua odasına götürülür. "Herhalde daha sonra yapılanlar ve söylenenler konusunda beni merakla sorguya çekeceksin dikkatli okuyucu? Eğer mümkün olsaydı, bunları sana anlatırdım, eğer duymana izin olsaydı, bunları öğrenirdin... Bununla birlikte seni böyle heyecanlandıran belki de dindarca bir istektir; onun için seni daha fazla sabırsızlandırmayayım. O zaman dinle, ama bana inan, çünkü doğruyu söylüyorum. Ben ölümün sınırına ulaştım, Proserpina'nın eşiğine ayak bastım, sonra elementlerin içinden geçip geri geldim. Gecenin ortasında güneşin parladığını gördüm, yeraltı ve gökyüzü tanrılarıyla yüz yüze kalıp, huşu içinde onların seyrine daldım ve yanı başlarında onlara tapındım."[42]

Bir ölüm ve diriliş deneyiminin söz konusu olduğuna kuşku yoktur, ama kesin içeriği bilinmemektedir. Erginlenme adayı ölüler diyarına iner ve dört kozmik elementin içinden geçerek geri döner, gece vakti güneşin ışıklarını saçtığını görür; bu imge, gece yeraltı dünyasından geçen Osiris-Re'ye gönderme yapmaktadır belki de. Daha sonra diğer tanrılara yaklaşır, onlara bakar ve yanı başlarında onlara tapınır. Bu bilmece gibi cümlenin, yeraltı dünyasını simgeleyen ve tanrı heykelleriyle süslenmiş salonlardan geçen adayın, birdenbire ışıl ışıl bir odaya çıkarak izlediği güzergâh olarak yorumlanabileceği düşünülmüştür. Kimi bilginler ise parapsikolojik deneyimleri veya hipnozu gündeme getirmiştir. Aslında söylenebilecek tek şey erginlenme adayının sonunda kendisini Osiris-Re veya Horus'la özdeşleşmiş hissettiğidir, çünkü sabah, onikı burcu simgeleyen onikı kat ritüel elbisesi giyen aday, başında hurma yapraklarından bir taçla tapınağın tam merkezindeki bir yükseltinin üzerine çıkar. "O halde, güneşe öykünerek süslenmiş bir biçimde, orada bir heykel gibi durarak" İsis heykelinin önünde kalabalığa göründü. *Metamorphoses*'in kahramanı için, o gün "*mysteria*'ların bağrında yeniden doğuş günüydü." Erginlenme işlemi, üçüncü gün ritüel niteliğinde bir şölenle tamamlandı. Bununla birlikte bir yıl sonra ve yine tanrıçanın isteğiyle, yeni mürit "en üstün tanrının gece

[42] *Met.*, XI, 23.

*mysteria*ları"na da sokuldu (XI, 28), anlaşıldığı kadarıyla bu tören Osiris'in *inventi-o*'suyla ilişkiliydi. Son olarak tanrıça yeniden görünerek ona üçüncü bir erginlenme aşaması buyurur, ama bu sonuncu erginlenme sınavı hakkında Apuleius hiçbir şey açıklamaz.

Daha önce gördüğümüz gibi (§ 33), eski Mısır'da öldükten sonra Osiris'le özdeşleşileceği umulurdu. Ama mürit olan kişi, *mysteria*lara eriştirilerek zaten *bu dünyada* tanrıyla mistik özdeşleşmeyi sağlardı, başka bir deyişle, ölüm sonrası aşamadaki ruh değil, *yaşayan* birey "tanrılaşırdı". Osiris nasıl İsis tarafından "yeniden canlandırılmışsa," yeni adayın "tanrılaştırılması" da esas olarak tanrıçanın eseriydi. Müridin "varoluşsal durumu" hakkında bir şey bilmiyoruz, bununla birlikte, hiçbir erginlenmişin öldükten sonra tanrılar nezdinde ayrıcalıklı bir yazgıya sahip olacağından kuşku duymadığı kesindir. Sözcüğün tam anlamıyla erginlenme töreni konusunda bazı tahminler ileri sürmekten öteye geçemesek de, Apuleius'un verdiği bilgiler yeni tapımın bağdaştırmacı yapısını kavramamızı sağlamaktadır. Mısır unsurlarının rolü önemlidir. İki kamusal bayramın ve muhtemelen en azından kısmen erginlenme ritüellerinin esin kaynağı İsis ve Osiris mitsel-ritüel senaryosudur. İsis'in evrensel, hatta tek tanrıça, Osiris'in de en üstün Tanrı konumuna yükseltilmesi, arkaik dönemde de bulgulanmış, çeşitli tanrıları en üst noktaya terfi ettirme yönündeki bir eğilimin uzantısıdır (krş. § 33). Diğer yandan erginlenme adayının ölüler dünyasına inişi ve çeşitli kozmik elementlerin içinden geçerek çıkışı tamamen Helenistik çağa özgü bir anlayışı ele vermektedir.

Mısır *mysteria*'larının Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarında halk arasında çok yaygınlaşması, Meryem Ana'nın ikonografisine ve mitolojisine ilişkin bazı özelliklerin İsis'ten alınması, yapay ve etkisiz bir *yeniden canlandırma*'nın değil, özgün bir dinsel yaratımın söz konusu olduğunu göstermektedir. *Mysteria* tanrıları, İsis ve Osiris'in yeni epifanileri olarak kabul edilmelidir. Üstelik, Yeni Orpheusçu ve Yeni Platoncu teologlar da bu Helenistik yorumları ele alıp geliştirecektir. Dionysos'la (o da öldürülmüş, parçalara ayrılmış ve diriltilmiştir) özdeşleştirilen Osiris, Yeni Orpheusçu teolojiyi kusursuz bir biçimde yansıtıyordu. Tanrının kendini kurban etmesi, Bir'in Çok içinde dağılması olarak algılanan kozmogoni, bunu izleyen diriliş, yani Çok'un başlangıçtaki Birlik içinde yeniden biraraya gelmesi.[43]

Tüm tanrıların karşılıklı özdeşleştirilmesi, geç antikçağ teozoflarının çok değer verdiği, bağdaştırmacı türde bir "tektanrıcılık"la sonuçlanır. Böyle bir "tektanrıcı" evrenselciliğin özellikle Dionysos ve Osiris gibi tam anlamıyla acı çeken tanrıları

[43] Krş. Macrobius, *In Somnium Scipionis*, I, 12.

yüceltmesi anlamlıdır. İsis ve Osiris konusunda, onlara getirilen son yorumlar ve *mysteria* teologlarıyla Yeni Platoncu filozofların yüklediği yeni değerler, gerçek ve en derin Mısır dinsel dehasının yansımaları olarak kabul edilecektir.[44]

209. Hermes Trismegistos'un Vahyi— Hermesçi külliyat içinde nakledilmiş inançların, düşüncelerin ve ibadetlerin bütünü, Hermesçilik adı altında toplanır. Aslında MÖ ve MS III. yüzyıllar arasında yazılmış, eşitsiz değerde bir metin külliyatı söz konusudur. İki kategori ayırt edilir: Halk Hermesçiliğine ait yazılar (astroloji, büyü, gizli ilimler, simya) ve seçkin Hermesçi külliyat, öncelikle de *Corpus Hermeticum*'un Yunanca yazılmış onyedi incelemesi.[45] Bu iki metin grubu arasında, amaç, içerik ve biçem farklarına karşın, belli bir niyet birliği vardır; bu birlik, felsefi Taoculuk ile halk Taoculuğu arasındaki ilişkileri (§ 133) veya Yoga'nın "klasik" ve "barok" ifadeleri arasındaki sürekliliği çağrıştırır. Zamandizinsel açıdan, en eski metinler halk Hermesçiliğine ait olanlardır; içlerinden bazıları MÖ III. yüzyıla dek uzanır. Felsefi Hermesçilik ise, özellikle MS II. yüzyılda gelişmiştir.

Öngörülebileceği gibi, bu külliyat az çok Yahudi-Mısır bağdaştırmacılığını (dolayısıyla bazı İran" unsurları da) yansıtır; ayrıca Platonculuğun etkileri de ayırt edilmektedir; ama MS III. yüzyıldan itibaren Gnostik dualizm ağır basar. "Hermesçi külliyat, aktörleri, dekoru ve mitleriyle Mısırlı olma iddiasındadır. Bu iddia, en azından bazı eski metinler açısından, Ptolemaioslar veya Romalılar Mısırına ilişkin belli bir bilgiye dayanmaktadır; bu bilginin gerçekliğini asla azımsamamak gerekir."[46] Kişilikler (Thoth, Agathodaimon, Amon vb), dekorlar (Menfis ve Teb, Hermopolis, Sais, Assuan vb). Firavun teolojisinin bazı önemli motifleri (örneğin sulardan çıkan ezeli tümseğin Teb veya Hermopolis'te olması), antik Mısır gelenekleriyle yakınlık[47] hesaba katılması gereken bilgilerdir. Thoth'un Hermes'le özdeşleştirilmesi daha önce Herodotos tarafından da biliniyordu (II, 152). Helenistik çağ yazarları için, Thoth tüm ilimlerin koruyucusu, hiyeroglifilerin

---

[44] Bkz. c. III.

[45] Özgün metni kaybolmuş bir *Logos Teleios*'un (Kusursuz Söz) *Asclepius* adıyla bilinen Latince çevirisi ve Stobeus'un 500'e doğru yazdığı *Anthologium* içinde korunmuş otuz kadar alıntı da ele mevcuttur.

[46] Jean Doresse. "L'hermétisme égyptianisant." s. 442.

[47] Nitekim bazı mitlerin, örneğin Thoth-Hermes'in de rol oynadığı tanrıça Tefnut mitinin eksiksiz Helen versiyonları papirüs metinlerinde ilk halleriyle korunmuştur, krş. Doresse, s. 449.

mucidi ve ürkütücü bir büyücüydü. Dünyayı sözünün gücüyle yaratmıştı; zaten Stoacılar da Hermes'i *logos*'la özdeşleştirmiştir.[48]

Halk Hermesçiliğinin yazıları imparatorluk çağında önemli bir rol oynadı. Önce "işlevsel" nitelikleriyle: Kader'in her şeye yeten gücü karşısında dehşete kapılmış bir çağda, bu metinler "Doğa'nın gizleri"ni (benzerlik öğretisi, çeşitli kozmik düzeyler arasında "sempati" ilişkileri) açıklıyor ve *magus* bu metinler sayesinde doğanın gizli güçlerine sahip oluyordu. Yıldızların kaderi belirleyiciliğinden bile yararlanılabilirdi. Astrolojik yazılardan birinde, *Liber Hermeticus*'ta,[49] ölüm ve ondan sonraki hayattan hiç söz edilmez; önemli olan yeryüzünde mutlu yaşamanın yollarıdır. Bununla birlikte doğa bilgisini, dolayısıyla doğa üzerindeki egemenliği mümkün kılan tanrılardı. "Madem ki doğanın gizlediği bir sempati ve antipati ağının keşfi söz konusudur, bir tanrı açıklamadığı sürece bu gizlere nasıl erişilebilir?"[50] Dolayısıyla Hermesçi türde ilim, hem bir gizem, hem de bu gizemin erginleyici biçimde aktarılmasıdır. Doğa bilgisi dua ve ibadet yoluyla veya daha alt bir düzeyde, büyüsel baskı yoluyla elde edilebilir.[51]

Büyü reçeteleri ve doğa büyüsüyle gizli ilimlere ilişkin incelemelerden oluşan bu sınırları belirsiz külliyatta, kimi zaman seçkin literatüre özgü anlayışlara da rastlanır. *Korē Kosmou* da (14-18), ruhların yaratılışı bir simya işlemi olarak betimlenir. *Asclepius*'un sonundaki duanın Yunancası bir büyü reçetesinde yer alır. Bu Hermesçi "halk" edebiyatının önemi azımsanmamalıdır. Plinius'un *Naturalis Historia*'sının ve ortaçağın meşhur eseri *Physiologus*'un esin kaynağı olmuş ve onları beslemiştir. Kozmolojisi ve ana fikirleri (sempatiler ve ilişkiler öğretisi, öncelikle de makrokozmos ile mikrokozmos arasındaki ilişki), geç ortaçağdan XVIII. yüzyıl sonuna kadar hatırı sayılır bir yaygınlık kazanmıştır; bu fikirlere yalnızca İtalyan Platoncularda ve Paracelsus'ta değil, John Dee, Ashmole, Fludd ve Newton gibi birbirinden çok farklı bilim adamlarında da rastlanır.[52]

---

[48] A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I, s. 71 vd. Ptolemaioslara uzanan bir rivayet, Thoth'un, yani ilk Hermes'in "tufandan önce" yaşadığını anlatıyordu; onun yerini Trismegistos (üç kez büyük) ikinci Hermes, sonra onun oğlu Agathodaimon ve onun torunu Tat almıştı. *Korē Kosmou* risalesinde bu kişilerin hepsi sayılmıştır. Bu soy zincirinin ayrıntıları özgün Mısır bilgileridir.

[49] Bunun aslını oluşturan Yunanca metin MÖ III. yüzyıla aittir; krş. Festugière, *a.g.y.*, I, s. 122 vd.

[50] Festugière, *Hermétisme et mystique païenne*, s. 43.

[51] A.g.y., s. 44.

[52] Bkz. c. III; şimdilik krş. *Forgerons et Alchimistes* (gözden geçirilmiş ve genişletilmiş 2. baskı, 1977), s. 147 vd. 181 vd.

Tıpkı halk edebiyatı metinleri gibi Hermesçi seçkin literatürü oluşturan yazıların da Hermes Trismegistos tarafından vahyedildiği kabul edilir. Bu incelemeler edebi türleri ve özellikle de öğretileriyle birbirlerinden ayrılır. Bousset daha 1914'te, *Corpus Hermeticum*'da birbiriyle uzlaşması olanaksız iki ayrı teoloji yer aldığını saptamıştı; bunlardan biri iyimser (monist-panteist), diğeri ise ayırt edici özelliğini güçlü bir dualizmin oluşturduğu kötümser nitelikteydi. Birincisi için, kozmos güzel ve iyidir; çünkü Tanrı ona nüfuz etmiştir.[53] Kozmosun güzelliği karşısında duyulan huşu yoluyla, tanrıya ulaşılır. Hem Bir,[54] hem Bütün olan tanrı (XII, 22) yaratıcıdır ve ona "Baba" denir. İnsan, Tanrı'nın ve kozmosun ardından, üçlü grubun üçüncü sırasındadır. Onun işlevi "göksel şeylere hayranlık duyup tapınmak, yersel şeylere de özen gösterip yönetmektir."[55] İnsan sonuçta yaratılışın zorunlu tamamlayıcısıdır; o, "ölümsüz canlı Varlık'ın süsü olan ölümlü canlı varlık"tır.[56]

Buna karşılık, kötümser öğretide dünya özü itibariyle kötüdür, "Tanrı'nın, en azından İlk Tanrı'nın eseri değildir; çünkü bu İlk Tanrı her türlü maddenin sonsuz derecede üstünde kalır, varlığının gizemi içinde saklı durur. Bu nedenle Tanrı'ya ancak dünyadan kaçarak ulaşılabilir, dünyada bir yabancı gibi davranmak gerekir."[57] Örnek olarak, *Corpus*'un ilk incelemesi olan *Poimandres*'e göre dünyanın yaratılışını ve insanın patetik dramını hatırlatalım. Erdişi Yüce Akıl (Nous) önce bir Yaratıcı Tanrı üretir; bu Yaratıcı, dünyayı, sonra da Anthropos'u, göksel insanı biçimlendirir. Anthropos, alt küreye iner ve orada "aşk tarafından aldatılarak" Doğa (Physis) ile birleşir ve yeryüzü insanının doğmasını sağlar. Artık tanrısal Anthropos ayrı bir kişilik olarak var olmaktan çıkar; çünkü insanı canlandırmıştır. Onun hayatı, insan ruhuna ve ışığı da *nous*'a dönüşür. Bu nedenle yeryüzü varlıkları içinde yalnızca insan hem ölümlü hem ölümsüzdür. Bununla birlikte insan, bilgi sayesinde, "tanrı olabilir." Dünyanın ve bedenin değerini azaltan bu dualizm, tanrısallıkla insanın tinsel unsuru arasındaki özdeşliği vurgular: tıpkı tanrılar gibi, insan ruhunun da (*nous*) ayırt edici niteliği *hayat* ve *ışık*tır. Madem ki dünya "Kötülüğün bütünüdür,"[58] o zaman "tanrısallığın doğumu"nu (XIII, 7) tamamlamak

[53] Dünya "ölümsüz bir canlı"dır (*Corpus Hermeticum*, VIII, 1); ona "tanrı" veya "büyük tanrı" denir, "gözle görülmez tanrı" dünya aracılığıyla tezahür eder (*C. H.*, V, 2).

[54] *C. H.*, XI, 11; vb.

[55] *Asclepius*, 8.

[56] *C. H.*, IV, 2.

[57] Festugière, *Hermétisme et mystique païenne*, s. 37. krş. *Révélation*, I, s. 84 vd.

[58] *C. H.*, VI, 4.

için dünyaya "yabancı" olmak gerekir (XIII, 1); nitekim, böylelikle yeniden yaratılan insan ölümsüz bir bedene sahiptir, o "Tanrı'nın oğlu, Bütün içindeki Bütün"dür (XIII 2)

Belirli bir kozmoloji ve soteriyoloji anlayışıyla uyumlu bu teolojinin, eksiksiz bir "Gnostik" yapısı vardır (krş § 229) Ama dualizmi ve kötümserliği paylaşan Hermesçi incelemeleri, sözcüğün dar anlamında Gnostisizmle izah etmek tedbirsizlik olur "Gnostik" türde bazı mitolojik ve felsefi unsurlar dönemin *Zeitgeist*ının parçasıdır örneğin dünyayı küçümseme, bir Tanrı ya da insanüstü bir Varlık tarafından vahyedilen ve gizlilik koşuluyla aktarılan bir ezeli ilmin kurtarıcı değeri. Bazı tilmizlere erginleyici biçimde aktarılan bilgiye verilen belirleyici önemin Hint geleneğini (Upanişadlar Sāmkhya ve Vedānta), yeniden yaratılan insanın "ölümsüz beden"inin de Hathayoga, Taoculuk, Hint ve Çin simya ilimleriyle benzerlikler gösterdiğini de ekleyelim

210. Hermesçiliğin Erginleyici Yönleri— Bazı bilginler (Reitzenstein ve Geffcken) Hermesçiliği dogmaları ritüelleri, tören usulleriyle sözcüğün gerçek anlamında bir dinsel tarikat olarak görmüş, *Corpus Hermeticum*'un da bu tarikatın kutsal kitabını oluşturduğunu belirtmişlerdir Bousset, W Kroll ve Cumont'un ardından Festugière de bu varsayımı reddeder. Birincisi, iki zıt ve uzlaşmaz öğretinin varlığı "bir düşünce ve hayat sistemini bilinçli bir biçimde seçmiş bir grup insan"ın oluşturduğu bir tarikat kavramıyla bağdaşmaz, ikincisi, Hermesçi külliyatta "Hermes'e inananlara özgü törenler"in izine rastlanmaz, "Gnostik mezheplerin kutsama törenlerine benzer hiçbir şey yoktur ne vaftiz, ne şarap ve ekmek ayini, ne günah çıkarma, ne rahipleri kutsamak için ellerin baş üzerine konması töreni Ruhban sınıfa rastlanmaz Hiçbir hiyerarşik örgütlenme görüntüsü, erginlenme dereceleri yoktur Yalnızca iki sınıf birey ayırt edilir Sözü dinleyenler ve bunu reddedenler Ama bu artık sıradanlaşmış bir ayrımdır, en azından Parmenides'ten beri külliyata girmiştir "[59]

Bununla birlikte, hiyerarşik olarak örgütlenmiş gizli bir tarikat varsayımı kabul görmese de, seçkin Hermesçiliğin büyük incelemeleri simyacıların ve Tantracılarınkine benzetilebilecek bir erginlenme içeren kapalı grupların varlığını zorunlu bir varsayım olarak gündeme getirmektedir *Asclepius*'taki bir ifadeyi yineleyecek olursak (böl 25), bir *religio mentis* söz konusudur Tanrı "katıksız tinsel sunguları

[59] Festugière, *Hermétisme*, s. 38; krş *Révélation*, I, s. 81 vd

kabul eder."[60] Her şeye karşın kendine özgü bir dinsel hava ve bazı ritüel davranışları ayırt edilmektedir: Müritler bir tapınakta toplanır; sessizlik kuralına uyar ve vahiyler hakkındaki sırrı saklarlar, din eğitimi törensel bir ciddiyet içinde gerçekleştirilir; eğitici ile öğrencileri arasındaki ilişkiler dinsel bir nitelik sahiptir. Bir *kratêr* içinde yapılan vaftiz miti, *mysteria* ritüelleriyle olan yakınlığa işaret eder.[61] Amacı esrime haline ulaşmak olan bazı uygulamaların bilindiği de varsayılabilir: Hermes tilmizi Tat'a, "ölümsüz bir beden"e girmesini sağlayan bir esrime deneyimini nakleder ve Tat da onu taklit etmeyi başarır.[62]

Batını hikmetlerin aktarımında yeni bir modelle karşı karşıya olduğumuz söylenebilir. Hiyerarşik bir örgütlenme, erginlenme ritüelleri ve gizli bir öğretinin aşama aşama açıklanmasını içeren kapalı cemiyetlerden farklı olarak, Hermesçilik, tıpkı simya gibi, özenle hazırlanmış (yani çile, tefekkür ve bazı ibadetler yoluyla "temiz, pak" kılınmış) birkaç müride bir "hoca"nın aktardığı ve yorumladığı belli sayıda vahyedilmiş metinden başka bir şey gerektirmez. *Corpus Hermeticum*'un büyük incelemelerindeki vahyin, bir yüksek Gnosis, özellikle de selamete erdirici bir batını ilim oluşturduğunu gözden kaçırmamak gerekir, yalnızca onu anlamak ve asimile etmek, "erginlenme" ile eşdeğerlidir.[63] Batıni bir metnin dikkatle okunması ve üzerinde düşünülmesi yoluyla sağlanabilen bu bireysel ve tamamen tinsel nitelikteki yeni "erginlenme" türü imparatorluk devrinde ve özellikle de Hıristiyanlığın zaferinden sonra gelişmiştir. Bu durum, bir yandan tanrısal kökenleriyle ün yapan "Kutsal Kitaplar"ın edindiği hatırı sayılır saygınlığın, diğer yandan da MS V. yüzyıldan itibaren *mysteria*'ların yok olup diğer gizli örgütlenmelerin de ortalıktan çekilmesinin sonucudur. Bu yeni erginlenme modelinin bakış açısına göre, artık batını öğretilerin aktarılması bir "erginleme silsilesi" gerektirmez, kutsal metin

---

[60] *C. H.*, I, 3.

[61] *Corpus Hermeticum*'un IV. risalesine göre, zamanın başlangıcında Tanrı bir *kratêr*'i *nous*'la doldurmuştu. Onun içine dalanlar "mükemmel insanlar" olur. Festugière bunun, *mysteria*'larda yapılan iki ayrı ritüelin bir karışımı olduğunu göstermiştir: 1) *Kratêr*'den alınan kutsal bir içeceğin içilmesi ve 2) Bir arınma ve erginlenme yıkanması, krş. "Le baptême dans le Cratère" (*Hermétisme et mystique païenne* içinde yeniden yayınlanmıştır, s. 100-112), s. 108.

[62] *C. H.*, XIII, 3. 13.

[63] Festugière Helenistik çağa özgü bir klişeyi yararlı bir biçimde çözümlemiştir. Tapım tarzındaki *mysteria*'larda yer alan bir ritüelin, yazarın "edebi Mysteria" adını verdiği olgu içine bir metafor olarak taşınması. Ama böyle bir izdüşüm dinsel bir değer içermeyi sürdürür: Okuyucunun imgelem etkinliğini uyarır ve ona *mysteria*'ların derindeki anlamını esinler.

yüzyıllar boyunca unutulabilir, ama içerdiği mesajın yeniden anlaşılır ve güncel kılınması için, uzman bir okuyucunun onu yeniden keşfetmesi yeterlidir.

Hermesçiliğin aktarımı, batınîlik tarihinin heyecan verici bölümlerinden birini oluşturur. Bu aktarım Süryanice ve Arapça külliyatlar, özellikle de Mezopotamya'da, Harran'da yaşayan ve XI. yüzyıla kadar İslam içinde varlıklarını koruyan Sâbiîler aracılığıyla gerçekleşmişti.[64] Son zamanlarda yapılan bazı araştırmalar, Wolfram von Eschenbach'ın *Parzival*'inde ve XIII. yüzyılın birçok İspanyolca metninde bazı Hermesçi unsurlar bulunduğunu ortaya çıkardı.[65] Bununla birlikte, Hermesçiliğin Batı Avrupa'da gerçekten "yeniden doğuşu," Cosmo de' Medici'nin talebi üzerine Marsilius Ficinus'un *Corpus Hermeticum*'u Latinceye çevirmeye girişmesi ve bu işi 1463'te tamamlamasıyla başladı. Ama daha sonra göreceğimiz gibi (krş. c. III), *Corpus Hermeticum*'un yeniden keşfi aslında Hermesçiliğin yeni, gözü pek ve yaratıcı bir yorumudur.

211. Helenistik Çağda Simya— Bilim tarihçileri Yunan-Mısır simyasının oluşumunda üç çağ ayırt eder:[66] 1) Alaşım, boyama ve altını taklit etme işlemlerine ilişkin teknik reçeteler çağı (örneğin MÖ III. yüzyıla ait Leiden ve Stockholm papirüsleri); 2) Büyük olasılıkla Mendes'li Bolos'un başlattığı (MÖ II. yüzyıl) ve Demokritos'a atfedilen, ancak gerçekliği şüpheli *Physika kai Mystika* adlı incelemede kendini gösteren felsefi çağ; 3) Son olarak da, tam anlamıyla simya külliyatı, Zosimos (III.-IV. yüzyıl) ve yorumcularının (IV.-V. yüzyıl) çağı. İskenderiye okulu simyasının tarihsel kökeni sorunu henüz çözümlenmemişse de, milat civarında simyaya ilişkin metinlerin birdenbire ortaya çıkması, *mysteria*'lar, Yeni Pythagorasçılık ve Yeni Orpheusçuluk, astroloji, "vahyedilmiş Doğulu hikmetler," Gnostisizm vb. tarafından temsil edilen, özellikle eğitimli insanların, okumuş yazmışların eseri olan batını akımla, meslek sırlarının, çok eski büyü ve tekniklerin bekçisi konumundaki "halk" geleneklerinin buluşmasının sonucu olarak açıklanabilir. Benzer bir olgu, Çin'de Taoculuk ve Yeni Taoculuk, Hindistan'da da Tantracılık ve Hatha-Yoga arasında gözlenmektedir. Akdeniz dünyasında bu "halk" gelenekleri, arkaik yapıda bir tinsel tavrın Helenistik çağa kadar süren uzantısını oluşturmuştur. Daha önce

---

[64] Sâbiîlerin "peygamber"leri, Hermes ve Agathodaimon'du ve *Corpus Hermeticum*'un *Kratêr* başlığını taşıyan IV. metnini oldukça iyi biliyorlardı. Henry ve Renée Kahane'e göre, *kratêr* ve Graal, aynı sözcüktür.

[65] R. ve H. Kahane, *The Krater and the Grail. Hermetic Sources of the Parzifal*; aynı yazarlar, "Hermetism in the Alfonsine Tradition."

[66] Bkz. M. Eliade, *Forgerons et Alchimistes* (2. baskı, 1977), s. 123 vd.

gördüğümüz gibi (§ 209), maden cevherlerine, değerli taşlara, bitkilere ilişkin geleneksel teknik ve ilimlere yönelik giderek artan ilgi antik çağın bütün bu döneminin ayırt edici niteliğidir.

Simya uygulamalarının doğuşunu hangi tarihsel nedenlere bağlamalıyız? Kuşkusuz bunu asla bilemeyeceğiz. Ama simyanın altının sahtesini yapmak veya altını taklit etmek için hazırlanmış reçetelerden hareketle özerk bir disiplin olarak ortaya çıktığı, oldukça kuşkulu bir açıklamadır. Helenistik Doğu, tüm metalurji tekniklerini Mezopotamya ve Mısır'dan miras almıştı ve Mezopotamyalıların daha MÖ XIV yüzyılda altının ayarını ölçme işlemini geliştirdiği bilinmektedir. Batı dünyasını 2000 yıl boyunca meşgul etmiş bir disiplini altının sahtesini üretmek için harcanan çabalara bağlamak, eskilerin madenler ve alaşımlar hakkındaki olağanüstü bilgisini hiçe saymak, aynı zamanda onların zihinsel ve tinsel yeteneklerini yanlış değerlendirmek demektir. Helenistik simyanın başlıca amacı olan dönüştürme, ilmin o çağdaki halinde bir saçmalık değildi, çünkü maddenin birliği bir süredir Yunan felsefesinin dogmalarındandı. Ama simyanın bu dogmayı geçerli kılmak ve maddenin birliğini deneysel olarak kanıtlamak için girişilen deneylerden çıktığına inanmak güçtür. Tinsel bir tekniğin ve bir soteriyolojinin kaynağını bir felsefi kuramdan alması kolay anlaşılır bir şey değildir.

Diğer yandan Yunan aklı ilimle uğraşmaya girişince, olağanüstü bir gözlem ve mantık duygusu sergiler. Yunan simyacıların metinlerini okurken bize asıl çarpıcı gelen, fiziksel-kimyasal görüngülere ilgisizlikleri, yani bilimsel düşüncenin yokluğudur. Sherwood Taylor'ın saptadığı gibi "Kükürtü kullanan herkes, onun ergimesinden ve bunun sonucunda sıvının ısınmasından sonra ortaya çıkan ilginç olayları fark eder, bunun aksı düşünülemez. Ama kükürte binlerce kez değinilmiş olmasına karşın, hiçbir yerde madenler üzerindeki etkisinden başka hiçbir özelliğinden söz edilmemiştir. Bu noktada klasik Yunan bilim düşüncesiyle öylesine bir zıtlık söz konusudur ki simyacıların kendi amaçlarına hizmet etmeyen doğal görüngülerle ilgilenmediği sonucuna varmamız gerekiyor. Yine de onları yalnızca altın arayıcısı olarak görmek hatadır, çünkü özellikle geç dönem eserlerdeki dinsel ve mistik biçem servet avcılarının düşünce biçimiyle pek uyuşmamaktadır... Simyada bir bilimin başlangıcına ilişkin hiçbir iz bulunamayacaktır... Simyacı asla bilimsel yöntemler kullanmaz."[67] Eski simyacıların metinleri "bu insanların altın yapmakla ilgilenmediğini ve aslında gerçek altından söz etmediklerini" gösterir;

[67] F. Sherwood Taylor, *A Survey of Greek Alchemy*, s. 110. Ayrıca krş. aynı yazar, "Origins of Greek Alchemy," s. 42 vd.

"bu eserleri inceleyen kimyager, farmasonlukla ilgili bir eserden pratik bilgiler edinmek isteyen duvar ustasıyla aynı izlenime kapılır."[68]

Simya ne sahte altın üretme isteğinden (altın yapma uğraşı en az onikı yüzyıldır bilinmektedir), ne de bir Yunan bilimsel tekniğinden doğmuş olamayacağına göre (simyacıların fiziksel-kimyasal olaylara ne denli ilgisiz kaldığını az önce gördük), bu nevi şahsına münhasır disiplinin "kökenleri"ni başka yerde aramalıyız. Bu köken, maddenin birliğine ilişkin felsefi kuramdan çok, cevherleri, yani maden filizlerini rahminde taşıyan eski Yeryüzü Ana anlayışı olsa gerek (krş. § 15); bu anlayış yapay, yani laboratuvarda gerçekleştirilen bir dönüşturmeye duyulan inancın billurlaşmasını sağlamıştır. Herhalde ilk simya deneylerine yol açan madencilerin, dökümcülerin ve demircilerin simgecilikleri, mitolojileri ve teknikleriyle karşılaşma olmuştur. Ama asıl belirleyici rolü, zanaatkârların duyumsadığı haliyle *yaşayan* maddenin deneysel keşfi oynamış olsa gerek. Nitekim, klasik Yunan bilimi karşısında simyanın özgünlüğünü *maddenin karmaşık ve dramatik hayatı* oluşturur. Maddenin *dramatik hayatına* ilişkin *deneyimin* de, Yunan-Doğu *mysteria*'ları sayesinde mümkün kılındığını varsaymak pek yanlış olmaz.

Maddenin "acıları," "ölümü" ve "dirilişi" senaryosu, Yunan-Mısır simya külliyatının başlangıcından itibaren bulgulanmaktadır. Dönüşturme, onun bir ürünü olan Filozof Taşı, yani *opus magnum*, maddeyi dört aşamadan geçirerek sağlanır; bu aşamalar bileşimin içindeki maddelerin aldıkları renklere göre isimlendirilir: *melansis* (siyahlaşma), *leukansis* (beyaz), *ksanthosis* (sarı) ve *iosis* (kırmızı). "Siyah" (ortaçağ yazarları buna *nigredo* der), "ölüm"ü simgeler. Ama vurgulamakta yarar var: İşlemin dört aşamasına daha önce, sözde Demokritos'a ait *Physika kai Mystika*'da da yani sözcüğün tam anlamıyla simya yazılarının ilkinde de rastlanmaktadır (MÖ II.-I. yüzyıl). İşin dört (veya beş) aşaması sayısız çeşitlemeyle birlikte (*nigredo, albedo citrinitas, rubedo*, kimi zaman *viriditas*, kimi zaman *cauda pavonis*) tüm Arap ve Batı simya tarihi boyunca gündemde kalır.

Dahası da var. Dönüştürmeyi sağlamak için, tanrının mistik dramının –çile, ölüm, diriliş– izdüşümü maddeye aktarılmaktadır. Kısacası simyacı maddeyi, *mysteria*'larda tanrının ele alındığı gibi, işlemektedir. Maden cevherleri "acı çeker," "ölür" ve başka bir varoluş halinde "yeniden doğar," yani dönüştürülür. Zosimos, *Sanat Üzerine İnceleme* adlı eserinde (III, 1, 2-3), düşündeki bir görüyü nakleder: Ion adında bir kişi ona kılıçla deşildiğini, parçalara ayrıldığını, başının kesildiğini, derisinin yüzüldüğünü, ateşin içinde yakıldığını ve tüm bu acılara "bedenini ruha

[68] Sherwood Taylor, *A Survey*, s. 138

dönüştürebilmek için" katlandığını açıklar. Zosimos uyandığında düşünde gördüklerinin suyun bileşiminin simyevi süreciyle ilişkili olup olmadığını, Ion'un kusursuz bir su imgesi olup olmadığını sorar kendine. Jung'un gösterdiği gibi, bu su, simyacıların *aqua permanens* idir ve ateşte çektiği "işkenceler" de *separatio* işlemine denk düşmektedir.[69]

Zosimos'un betimlemesinin yalnızca Dionysos'un ve *mysteria*'ların diğer "ölen tanrıları"nın parçalanmasını hatırlatmakla kalmadığını (bu tanrıların "çilesi" belli bir düzlemde bitkisel hayat döngüsünün çeşitli anlatıyla –özellikle "Buğday ruhu"nun çektiği işkenceler, ölümü ve dirilişi– benzeştirilebilmektedir), şamanların erginlenme nitelikli görüleri ve genelde tüm arkaik erginlenmelerin temel şemasıyla da çarpıcı benzerlikler taşıdığını belirtelim. Şamancıl erginlenmelerde, sınavlar esrime hali içinde yaşansa bile, kimi zaman aşırı bir vahşet içerir: Şaman adayı düşünde kendi bedeninin parçalanmasına, başının kesilmesine ve ölümüne tanık olur.[70] Bu erginlenme şemasının dünyada ne denli yaygın olduğu ve diğer yandan da maden işleyiciler, demirciler ve şamanlar arasındaki benzerlikler hesaba katılır; Akdeniz'in eski madenci ve demirci birliklerinin, büyük olasılıkla, kendilerine özgü *mysteria*'ları olduğu düşünülürse, Zosimos'un görüsü geleneksel toplumlara özgü bir tinsel evren içindeki yerine oturtulabilir. Simyacıların getirdiği büyük yenilik böylece bir anda anlaşılıverir: *Onlar, acı çekmenin erginleyici işlevini maddeye yansıtmıştır.* Erginlenecek adayının çektiği "işkencelere", "ölümüne" ve "dirilişine" benzeştirilen simya işlemleri sayesinde, cevher dönüşüme uğratılır, yani aşkın bir varoluş hali elde edilir: Cevher, "Altın"a dönüşür. Bilindiği gibi, altın ölümsüzlüğün simgesidir. Demek ki simyevi dönüşüm, maddenin mükemmelleştirilmesine[7] ve simyacı açısından da "erginlenme"nin tamamlanmasına denk düşmektedir.

Geleneksel kültürlerde, mineraller ve madenler canlı organizmalar olarak görülüyordu: Onların cenin olarak rahme düşmesinden, büyümesinden ve doğmasından, hatta evliliklerinden söz ediliyordu (krş. § 15). Yunan-Doğu simyacıları

---

[69] C. G. Jung, "Die Visionen des Zosimus," s. 153 vd.

[70] Krş. M. Eliade, *Le chamanisme*, s. 52 vd ve birçok yerde.

[7] C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie*, s. 416 ve devamında simya çalışması yoluyla madde içindeki tutsak *anima mundi*'nin kurtarılmasından söz eder. Gnostik kökeni ve yapıdaki bu anlayış kuşku yok ki bazı simyacılar tarafından paylaşılmıştır. Zaten bu yaklaşım, Kozmosun *apokatastasis*'i (yenilenmesi) anlayışıyla sonuçlanacak eskatolojik düşünce akımıyla bütünleşmektedir. Ama simya, en azından başlangıç döneminde *anima mundi*'nin madde içinde tutsak olduğu görüşünü ileri sürmüyordu. Madde, belli belirsiz de olsa hâlâ Yeryüzü Ana (*Terra Mater*) olarak duyumsanıyordu.

tüm bu arkaik inançları benimseyip onlara yeni değerler yükledi. Kükürt ve cıvanın simyevi birleşimi aşağı yukarı hep "evlilik"le ilişkili sözcüklerle ifade edildi. Ama bu evlilik aynı zamanda iki kozmolojik ilke arasındaki mistik bir birlikti. Simyanın bakış açısının yeniliği de buradadır: Maddenin hayatı, artık arkaik insanın bakış açısında olduğu gibi, "yaşamsal" hiyerofanilerle ifade edilmez ve "tinsel" bir boyut kazanır. Başka bir deyişle Madde, dramın ve acının erginleyici anlamını üstlenirken ruhun da yazgısını üstlenmiş olur. Ruh düzleminde özgürlük, aydınlanma ve ölümsüzlük getiren "erginleyici sınavlar," madde düzleminde dönüşümle, Filozof Taşı'yla sonuçlanır. Hatırlanamayacak kadar eski zamanlara uzanan bir mitsel-ritüel senaryoya (mineralerin Yeryüzü Ana'nın bağrında cenin olarak olgunlaşması ve büyümesi, yeni bir yeraltı rahmiyle özdeşleştirilen ve mineralin ana rahmindeki son dönemini yaşadığı ocak, minerallerin büyümesini hızlandırmak ve mükemmelleştirmek için, madenci ile metalurjistin Yeryüzü Ana'yı ikame etmesi) böylesine gözü pek bir biçimde yeniden değer yüklenmesi, eski tarım tapımlarının mysteria dinine "dönüşümü"ne benzetilebilir. Maddeyi "tinselleştirme," "dönüşüme uğratma" yönündeki bu çabanın sonuçlarının önemine daha ileride değineceğiz.[72]

---

[72] Bkz. c. III.

§ 205. Helenistik çağdaki dinler Carl Schneider'in *Kulturgeschichte des Hellenismus* adlı mükemmel eserinde çok geniş bir kaynakçayla birlikte tanıtılmıştır (II, Münih, 1969; s. 838 vd., yabancı tanrılar). Ayrıca bkz. F. C. Grant, *Hellenistic Religion. The Age of Syncretism*'deki (New York, 1953) çevrilmiş ve yorumlanmış metinler. Karl Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt* (Freiburg i. Breisgau, 1943) Helenistik çağda ve Roma döneminde dinsel gerçeklikler üzerine zengin bir kaynakçayla donatılmış genel bir inceleme içerir. Ayrıca bkz. A. D. Nock, *Conversion. the Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustin of Hippo* (Oxford, 1933), aynı yazar, *Essays on Religion and the Ancient World*, I-II (Oxford, 1972), Johannes Leipoldt ve Walter Grundmann, *Umwelt der Urchristentum*, I (Berlin, 1965) özellikle s. 68 vd., 101 vd. V. Cilento, *Transposizioni dell'antico. Saggi su le forme della grecità al suo tramonto* (Milano-Napoli, 1961-66), aynı yazar, *Comprensione della religione antica* (Napoli, 1967); *Studi di storia religiosa della tarda antichità* (Messina, 1968).

Dinsel bağdaştırmacılık hakkında, bkz. R. Pettazzoni, "Sincretismo e conversione" (*Saggi di storia delle religioni e della mitologia* içinde, Roma, 1946, s. 143-151), Helmer Ringgren, "The Problem of Syncretism," *Syncretism* içinde, yay. haz. Sven S. Hartman (Stockholm, 1969), s. 7-14; A. S. Kapelrud, "Israel's Prophets and Their Confrontation with the Canaanite Religion," *a.g.y.*, s. 162-170, J. van Dijk, "Les contacts ethniques dans la Mésopotamie et les syncrétismes de la religion sumérienne," *a.g.y.*, s. 171-206, Ian Bergman, "Beitrag zur *Interpretatio Graeca*. Aegyptische Götter in griechischer Uebertragung," *a.g.y.*, s. 207-227. *Le syncrétisme dans les religions grecque et romaine* (Travaux du Centre D'Etudes Supérieures spécialisé d'Histoire des Religions à Strasbourg, Paris, 1972), Geo Widengren, "Cultural Infuence, Cultural Continuity and Syncretism, *Religious Syncretism in Antiquity. Essays in Conversation with Geo Widengren*, yay. haz. B. Pearson (Missoula, Montana, 1975, s. 1-20), F. Dunand ve P. Lévêque (ed.), *Les syncrétismes dans les religions de l'antiquité. Colloque de Besançon*, 1973 (Leiden, 1975).

Astroloji ve yıldız kadercılığı, bkz. Karl Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, s. 404 vd. (önceki edebiyatla birlikte), R. P. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I (1944), s. 89-122. Franz Cumont, *Astrology and Religion Among the Greeks and the Romans* (New York, 1912), aynı yazar, *L'Egypte des Astrologues* (Brüksel, 1973), aynı yazar, *Lux Perpetua* (1949), s. 303 vd., H. Ringgren (ed.), *Fatalistic Beliefs* (Stockholm, 1967), özellikle Ian Bergmann'ın incelemesi, "I Overcome Fate, Fate Harkens to Me," s. 35-51, C. Schneider, *Kulturgeschichte des Hellenismus*, II, s. 907-919.

Roma döneminde yıldız falı hem Roma'da, hem de tüm imparatorlukta yaygın bir moda haline gelir. Augustus kendi yıldız falını yayımlar ve sikkelerin üzerine onun burcu olan Oğlak burcunun simgesi vurulur.

Yedi gezegen mitolojisi ve teolojisinin izleri haftanın 7 gününde, Yuhanna'nın Vahyi'ndeki 7 melekte, 7 gök katı ve 7 cehennem katı kavramında, Mithra tapımındaki 7 basamaklı ritüel merdiveninde vb. fark edilmektedir.

Hükümdar tapımı için, bkz E Bickermann, "Die römische Kaiserapotheose," *ARW*, 27, 1929, s. 1-24, Lilly R. Taylor, *The Divinity of the Roman Emperor* (Middletown, 1931), Mac Evance *The Oriental Origin of Hellenistic Kingship* (Chicago, 1934), D M Pippidi, *Recherches sur le culte impérial* (Bükreş, 1939), aynı yazar, "Apothéose impériale et apothéos de Peregrinos," *SMSR* 20, 1947-48, s 77-103 Karl Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch*, s. 54-66 (zengin bir kaynakçay a birlikte) L Cerfaux-J Tondriau, *Le culte des Souverains dans la civilisation hellénistique* (Paris, 1958), *Le culte des souverains dans l'Empire romain* (Entretiens sur l'antiquité classique, no 19 (Vandoeuvres ve Cenevre, 1973)

Mysteria'lar hakkındaki edebi kaynaklar N Turchi, *Fontes mysteriorum aevi hellenistici* içinde yayımlanmıştır (Roma, 1923) Karl Prümm'ün *Religionsgeschichtliches Handbuch* adlı eseri, din savunusu niteliğine karşın belge külliyatı ve kaynakçasıyla (s 215-356, "Die Mysterienkulte in der antiken Welt") vazgeçilmezliğini korumaktadır Ugo Bianchi kısa süre önce bir anıtlar ve ikonografik belgeler seçkisi yayımlamıştır *The Greek Mysteries* (Leiden, 1976)

Mysteria dinleri hakkında toplu incelemeler R Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen* (3. baskı, 1927); N Turchi, *La religioni misteriosofiche del mondo antico* (Roma, 1923), R. Pettazzoni *I Misteri Saggio di una teoria storico-religiosa* (Bologna 1924), S. Angus *The Mystery-Religions and Christianity* (Londra, 1925), H. R. Willoughby, *Pagan Regeneration A Study of Mystery Initiation in the Graeco-Roman World* (Chicago, 1929), F Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain* (4 baskı, 1929); A. Loisy, *Les Mystères païens et le mystère chrétien* (2 baskı, Paris, 1930)

Ayrıca bkz *The Mysteries. Papers from the Eranos Yearbooks* (New York, 1955), M Eliade, *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation* (1959), s. 230 vd, A D Nock "Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments" (*Mnemosyne*, 1952, s. 117-213, *Early Gentile Christianity and Its Hellenistic Background*, Harper Torchbook, New York, 1964, s. 109-146'da yeniden basılmıştır) R. Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike* (Münih ve Berlin, 1962), P Lambrechts, "L'importance de l'enfant dans les religions à mystères," *Latomus*, 28, 1957, s. 322-333 G Freymuth, "Zum Hieros Gamos in den antiken Mysterien," *Museum Helveticum*, 21, 1964, s 86-95, F Cumont *Lux Perpetua* (Paris, 1949), s. 235 vd L Bouyer "Le salut dans les religions à Mystères," *Revue des Sciences Religieuses*, 27, 1953 s 1-16, ayrıca krş daha aşağıda § 206-208 de kayıtlı kaynakçalar

§ 206. Helenistik çevrede ve Yunan-Roma devrinde Dionysos üzerine, bkz. U von Willamowitz-Moellendorff, *Die Glaube der Hellenen*, II (1932), s 261 vd, H Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus* (Paris, 1951), s. 417 vd (ve s. 497 ve devamındaki kaynakçalar), C Schneider, *Kulturgeschichte d Hellenismus*, II, s 800-810, 1097 vd (kaynakça), M P Nilsson, *The Dionysiac Mysteries in the Hellenistic and Roman Age* (Lund, 1957), aynı yazar, *Geschichte d griechischen Religion*, II (genişletilmiş 2 baskı, 1961), s. 360-367, R Turcan, *Les sarcophages romains à représentation dionysiaque Essai de chronologie et d'histoire religieuse* (Paris 1966)

Çocuk Dionysos hakkında, krş. D Costa, "Dionysos enfant les bacchoi et les lions," *Revue Archéologique*, 39, 1952, s. 170-179 Turcan, *Les sarcophages romains*, s. 394 vd. Semele'nin tanrıçalaştırılması üzerine, bkz P Boyance, "Le disque de Brindisi et l'apothéose de Sémélé," *Revue des Etudes Anciennes*, 44, 1942, s 195-216, Nilsson, *The Dionysiac Mysteries* s. 4 ve 14 P Boyancé, "Dionysos et Sémélé," *Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, 38 1965-66, s 79 vd.

Dionysos *mysteria*'larında erginlenme konusunda, krş. Schneider, *a.g.y.*, s. 1101'deki kaynakça. Özellikle bkz F Matz, *Dionysiake teletè Archäologische Untersuchungen zum Dionysos-Kult in hellenistischen und römischer Zeit* (1964), G Zuntz, "On the Dionysiac Fresco in the Villa dei Misteri at Pompei," *Proceedings of the British Academy* 49, 1963, s. 177-202, R Turcan, "Un rite controuvé de l'initiation dionysiaque," *RHR* 158, 1960, s 140-143 aynı yazar, "Du nouveau sur l'initiation dionysiaque." *Latomus*, 24 1965, s. 101-119 aynı yazar, *Les Sarcophages romains*, s. 408 vd, P Boyance, "Dionysiaca A propos d'une étude récente sur l'initiation dionysiaque," *Revue des Etudes Anciennes*, 68, 1966 s 33-60

Dionysosçu *thiasoi* tapımında mağaraların rolü üzerine bkz P Boyancé, "L'antre dans les mystéres de Dionysos," *Rendiconti della Pontificia Accademia di Archeologia*, 33, 1962, s 107-127, Claude Bérard, *Anodoi Essai sur l'imagerie des passages chtoniens* (Bibliotheca Helvetica Romana, XIII, Institut Suisse de Rome, 1974), s. 58 vd, 144 vd; aynı yazar, *Mélanges d'Histoire ancienne et d'archéologie offerts à Paul Collart* (Lozan, 1976), s 61-65

Ayrıca bkz F Cumont, *Etudes sur le symbolisme funéraire des Romains* (1942), s. 370 vd, aynı yazar *Lux Perpetua*, s. 250 vd

§ 207. Frigya *mysteria*'larının özlü anlatımı için, bkz. R. Pettazzoni, *I Misteri*, s. 102-149, A Loisy *Les Mystères païens*, s 83-120 F Cumont *Les religions orientales*, s 43-68, 220-230, K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch*, s. 255-263 (önceki kaynakçayla birlikte); C. Schneider, *Kulturgeschichte d. Hellenismus*, c II, s. 856 vd

Attis tapımına ilişkin yazılı kaynaklar (edebi kaynaklar ve yazıtlar) H. Hepding, *Attis, seine Mythen und sein Kult* içinde (Giessen, 1903) derlenmiş ve yorumlanmıştır H Graillot'nun *Le culte de Cybèle, Mère des Dieux, à Rome et dans l'Empire romain* (Paris, 1912) adlı kitabı hâlâ vazgeçilmez bir kaynaktır M J Vermaseren'in *Corpus Cultus Cybelae Attisque*'in ilk cildinin 1977'de yayımlandı Aynı yazar, *The Legend of Attis in Greek and Roman Art* (Leiden, 1966) ve *Cybele and Attis. The Myth and the Cult* (Dancadan çeviren A. M H Lemmers, Londra, 1977) adlı eserleri de yayımlamıştır, bu son eser zengin bir kaynakça da içermektedir Ayrıca bkz P Lambrechts, *Attis Van herdersknaap tot god* (Brüksel, 1962, krş s 61-74, Fransızca özet)

Kubaba-Kybele'nin öntarihi üzerine, bkz R. Eisler, "Kubaba-Kybele," *Philologus*, 1909, s. 118 151 161 209; E. Laroche, "Koubaba, déesse anatolienne et le problème des origines de Cybèle," *Elements orientaux dans la religion grecque ancienne* (Paris, 1960), s. 113-128, Vermaseren, *Cybele and Attis*, s 13-24, Dario M. Cosi, "La simbologia della porta nel Vicino Oriente Per una interpretazione dei monumenti rupestri frigi," *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia*, 1 (Floransa, 1976), s 113-152, özellikle s. 123 vd.

Kybele ve Attis tapımı hakkında bkz. P. Boyancé, "Sur les mystères phrygiens. J'ai mangé dans le tympanon, j'ai bu dans la cymbale," *Revue des Etudes Anciennes*, 37, 1935, s. 161-164; J. Carcopino, "La réforme romaine du culte de Cybèle et d'Attis" (*Aspects mystiques de la Rome païenne*, Paris 1942, s. 49-171); P. Lambrechts, "Les fêtes 'phrygiennes' de Cybèle et d'Attis" (*Bulletin de l'Institut d'Histoire Belge de Rome* 27, 1952, s. 141-170); E. van Doren, "L'Evolution des mystères phrygiens à Rome," *Antiquité Classique*, 22, 1953, s. 79-88; Charles Picard, "Les cultes de Cybèle et d'Attis" (*Numen*, 4, 1957, s. 1-23); P. Romanelli, "Magna Mater e Attis sul Palatino," *Hommages à Jean Bayet* (Brüksel, 1964 = *Latomus*, 70), s. 619-626; A. Brelich, "Offerte e interdizioni alimentari nel culto della Magna Mater a Roma," *SMSR* 36, 1965, s. 26-42; D. Fishwick, "The Cannophori and the March Festival of Magna Mater," *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 97, 1966, s. 193-202; Dario M. Cosi, "Salvatore e salvezza nei Misteri di Attis," *Aevum*, 50, 1976, s. 42-71.

Pastos'un (*cubiculum*) ritüel işlevi ve anlamı üzerindeki tartışma, Vermaseren, *a.g.y.*, s. 117'de özetlenmiştir.

Taurobolium hakkında, bkz. R. Duthoy, *The Taurobolium. Its Evolution and Terminology* (Leiden, 1969), önceki külliyatla birlikte.

A. Loisy, İskenderiyeli Clemens'in naklettiği ve "Teften yedim ... odaya girdim" sözlerine yorum getiren bir mite dikkat çekmiştir. Zeus bir hileyle tanrıların anasıyla (Kybele) birleşmişti; "Kybele kullanıldığını anlayınca öfkelenmesin diye, bu hakaretin kefaretini ödemek için kendini hadım etmiş gibi, tanrıçanın kucağına bir koçun testislerini attı. Bu miti nakleden Arnobius, Zeus'un Ana Tanrıça'yla birleşebilmek için boğaya dönüştüğünü söyler" (*Mystères païens*, s. 110).

Gallus'lar hakkında bkz. Vermaseren, *a.g.y.*, s. 98 vd. ve *a.g.y.*, s. 200 ve devamında belirtilen kaynaklar. Tanrıyla özdeşleşme anlamında hadım edilme üzerine, bkz. Michel Meslin, "Réalités psychiques et valeurs religieuses dans les cultes orientaux Ier-IVe siècles" (*Revue Historique*, 512, Ekim-Aralık 1974, s. 289-314), s. 295 vd.

Frigya *mysteria*'ları ile Hıristiyanlık arasındaki ilişkiler konusunda, bkz. M. J. Lagrange, "Attis et le christianisme," RB, 16, 1919, s. 419-480; aynı yazar, "Attis ressuscité," RB, 36, 1927, s. 561-566; A. Loisy, *a.g.y.*, s. 108 vd.; Vermaseren, *Cybele and Attis*, s. 180 vd.

Ayrıca bkz. Hugo Rahner, "Christian Mysteries and Pagan Mysteries" (*Greek Myths and Christian Mystery* içinde, Londra-New York, 1963, s. 3-45) ve § 205'teki kaynakça.

§ 208. Mısır *mysteria*'ları hakkında, bkz. F. Cumont, *Les religions orientales*, s. 69-94, 231-248; A. Loisy, *Les Mystères païens*, s. 121-156; K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch*, s. 268-280; Georges Nagel, "The 'Mysteries' of Osiris in Ancient Egypt," *The Mysteries* içinde, s. 119-134 (metnin Fransızcası *Eranos-Jahrbuch*, 1944'te yayımlanmıştır); Curt Schneider, *Kulturgeschichte d. Hellenismus*, II, s. 840 vd.

Serapis üzerine, bkz. P. M. Fraser, "Two Studies on the Cult of Sarapis in the Hellenistic World," *Opuscula Atheniensia*, 3, 1960, s. 1-54; aynı yazar, "Current Problems concerning the Early History of the Cult of Sarapis," *Opuscula Atheniensia*, 7, 1967, s. 23-45; Ruth Stiehl, "The

Origin of the Cult of Sarapis," *HR* 1963, 3, s. 21-33. Ladislaws Vidman, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern* (Berlin, 1970). J. E. Stambaugh, *Sarapis Under the Early Ptolemies* (Leiden, 1972); W. Hornboste., *Sarapis. Studien zur Ueberlieferungsgeschichte, den Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt eines Gottes* (Leiden, 1973).

Herodotos ve Mısır *mysteria*'ları üzerine, bkz. A. B. Lloyd, *Herodotos*, Kitap II. böl. 1-II'deki yorum (Leiden, 1975-76).

İsis tapımı ve Roma İmparatorluğu'nda yaygınlaşması üzerine oldukça zengin bir külliyat mevcuttur, bkz. R. Merkelbach, *Isisfeste in griechischrömischer Zeit. Daten und Riten* (Meisenheim am Glan, 1963); M. Münster, *Untersuchungen zur Göttin Isis* (Berlin, 1968). R. E. Witt, *Isis in the Graeco-Roman World* (Londra ve Ithaca, 1971, hayal kırıklığı yaratan bir kitap). S. K. Heyob, *The Cult of Isis Among Women in the Graeco-Roman World* (Leiden, 1975). Ayrıca krş. R. Harder, "Karpokrates von Chalkis und die memphitische Isispropaganda" (*Abhandl. d. Preussischen Akad. d. Wissenschaften*, Phil. Hist. Klasse, 1943/14. Berlin, 1944), D. Vandebeek, *De interpretatio Graeca van de Isisfigur* (Studia hellenistica 4, Louvain, 1946).

Tapımın yayılması üzerine son yayınlar arasında, şunları sayalım. G. Grimm, *Zeugnisse aegyptischer Religion and Kunstelemente in römischen Deutschland* (Leiden, 1969); P. F. Tchudin, *Isis in Rom* (Aarau, 1962). Tam Tinh Tram, *Le culte d'Isis à Pompei* (Paris, 1964), Françoise Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, I-III (Leiden, 1973); M. Malaise, *Les conditions de penetration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie* (Leiden, 1972).

İsis aretalojileri üzerine, bkz. D. Müller, "Aegypten und die griechischen Isis-Aretalogien" (*Abhand. d. Sächsischen Akad. d. Wissenschaften, Phil. hist. Klasse* 53.1. 1961); Jan Bergman, *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretalogien* (Uppsala, 1968), krş. *HR* 11, 1971, s. 236 ve devamında Jonathan Smith'in değerlendirmeleri, aynı makale, dipnot 10, s. 241-242'de zengin bir kaynakça.

İsis tapımına erginlenme konusunda, bkz. M. Dibelius, "Die Isis-weihe bei Apuleius u. verwandte Initiationsriten," *Botschaft und Geschichte* içinde (Tübingen, 1965), II. s. 30-79 (1917'de yayımlanmış inceleme). V. von Gonzenbach, *Untersuchung zu den Knabenweihen im Isiskult* (Bonn, 1957); J. Gwyn Griffiths, *Apuleius of Madauros. The Isis-book* (Leiden, 1975). Ayrıca bkz. J. Baltrusaitis, *La Quête d'Isis. Introduction à l'égyptomanie. Essai sur la légende d'un mythe* (Paris, 1967).

§ 209. Hermesçi metinler A. J. Festugière ve A. D. Nock tarafından, *Hermès Trismégiste*, I-IV'te (Paris, 1945-1954) yayımlanmıştır. W. Scott ve A. S. Ferguson'un *Hermetica*, I-IV (Oxford, 1924-1936) adlı İngilizce çevirilerine, notları ve yorumları açısından değerli olsa da, dikkatle başvurulmalıdır; çünkü yazarlar kötü bir metin üzerinde çalışmıştır.

Jean Doresse, "L'hermétisme égyptianisant" da (*Histoire des Religions*, II, Paris, 1972, s. 430-497. krş. s. 433-441, metinlerin dökümü) mükemmel bir sunum ve güncelleme yapmıştır. Festugière'in temel eseri, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I-IV (Paris, 1944-54) hâlâ vazgeçilmez bir kaynaktır. Aynı yazar, *Hermétisme et mystique païenne* adlı kitapta da (1967) bazı inceleme eri ("L'Hermétisme" (1948) ve "Hermetica" (1938) da bunların içindedir) derle-

mıştır. Ayrıca bkz. K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch*, s. 540-605; G. van Moorsel, *The Mysteries of Hermes Trismegistos* (Utrecht, 1955); Hugo Rahner, *Greek Myths and Christian Mystery* (Londra ve New York, 1963), s. 190 vd.

La Révélation d'Hermès Trismégiste'in ilk cildi olan *L'Astrologie et les sciences occultes*'te, halk Hermesçiliğinin metinleri uzun uzadıya çözümlenmiş, bu arada da kısmen çevrilmiştir. *Korē Kosmou*'da ruhların yaratılışının simyevi yapısı üzerine, bkz. Festugière'in *Pisciculi* (Münster, 1939), s. 102-116'da yayımlanan ve *Hermétisme et mystique païenne*, s. 230-248'de yeniden basılan makalesi.

Felsefi Hermesçilik yazıları yazınsal türlerine göre ayrılır. *Poimandres* bir aretalojidir, yani tanrısallığın (bu örnekte tanrısal *Nous*'un) mucizevi bir tezahürünün (*aretē*) anlatısıdır, kozmogoni anlatı parçaları ve öğreti *logos*'ları da bu unur (krş. Festugière, *Révélation*, II, s. 28 vd); I. ve XIII. metinler bir tanrılaşma deneyimini betimler (Hermesçi selamet vahyi bu iki metinde yer alır; krş. Festugière, *Hermétisme et mystique païenne*, s. 34 vd, 38 vd).

İyimser teoloji *Corpus Hermeticum*'un V, VII ve IX. metinlerinde, kötümser öğreti ise I, IV, VI, VII ve XIII'te sergilenmiştir. Ama kimi zaman iki eğilim aynı kitap içinde birlikte var olur. *Corpus Hermeticum*'un Mısır'la yakınlıkları Reitzenstein (R. Reitzenstein ve H. H. Schaeder, *Studien zum antiken Syncretismus* içinde, Leipzig-Berlin, 1926, s. 43-44), Philippe Derchain ("L'authenticité de l'inspiration égyptienne dans le *Corpus Hermeticum*," *RHR* 161, 1962, s. 172-198), Martin Krause ("Aegyptisches Gedankengut in der Apokalypse des Asclepius," ZDMG, Ek, I, 1969, s. 48-57) ve Jean Doresse ("Hermès et la gnose, à propos de l'Asclepius copte" ve son olarak "L'Hermétisme égyptianisant," s. 442-450) tarafından ortaya konulmuştur.

Bazı Yahudi kaynaklarının etkileri de saptanmıştır: *Corpus Hermeticum* I de "Tekvin"den söz edilir; bkz. C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks* (1935), s. 99 vd. Scott, *Hermetica*, I, s. 54 vd. Ayrıca krş. Marc Philonenko, "Une allusion de l'Asclepius au livre d'Hénoch" (*Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults. Studies for Morton Smith*, I., Leiden, 1975, s. 161-163).

Poimandres, R. Reitzenstein tarafından incelenmiştir: *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur* (Leipzig, 1904). Festugière, *Révélation*, c. IV, s. 40 vd; Hans Jonas, *The Gnostic Religion* (1958, gözden geçirilmiş 2. baskı 1963), s. 147-173; E. Haenshen, *Gott und Mensch* (Tübingen, 1965), s. 335-377. Nag Hammadi Gnosis kitaplığında Yukarı Mısır lehçesinde bir Hermesçi metinler derlemesi bulunmuştur; bunların içinde bir ön-Asclepius'un birçok uzun parçası da yer almaktadır: krş. J. Doresse, "Hermès et la gnose. A propos de l'Asclepius copte" (*Novum Testamentum*, I, 1956, s. 54-59); aynı yazar, *Les Livres secrets des gnostiques d'Egypte* (Paris, 1958), s. 256 vd; aynı yazar, "L'hermétisme égyptianisant," s. 434.

§ 210. Hermesçi tarikatların varlığını, R. Reitzenstein, *Poimandres*, s. 248 ve devamında ("Poimandres-Gemeinde" üzerine) ileri sürmüş ve bu görüş Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums* (Heidelberg, 1920), s. 20 ve devamında kabul edilmiştir. Bu varsayımın eleştirisi için, bkz. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I, s. 81-84; *Hermétisme et mystique païenne*, s. 37-38.

Tapım nitelikli *mysteria*'ların edebi *mysteria* izdüşümlerinin yaratılması konusunda, bkz. Festugière, *L'ideal religieux des Grecs et l'Evangile.* s. 116-132, *La Révélation*, s. 82 vd. *Hermétisme et mystique paienne*, s. 103 vd. Ayrıca bkz. A. D. Nock, "The Question of Jewish Mysteries," *Gnomon*, XIII 1937, s. 156-165. *Essays on Religion and the Ancient World* (Oxford, 1972), ı, s. 459-468 de yeniden basılmıştır.

Hermesçi "erginlenme" konusunda, bkz. G. Sfameni Gasparro "La gnosi ermetica come iniziazione e mistero," *SMSR* 36, 1965 s. 53-61, H. ve R. Kahane, *The Krater and the Grail: Hermetic Sources of the Parzival* (Urbana, 1965) s. 40 vd.

Hermesçilik ve Essenicilik arasındaki ilişkiler üzerine, bkz. F. M. Braun, "Essénisme et Hermétisme," *Revue Thomiste*, 54, 1954, s. 523-558, krş. aynı yazar, "Hermétisme et Johanisme," *Revue Thomiste* 55, 1955, s. 22-212. 56, 1956, s. 259-299.

Sâbîlerin Hermesçi külliyatı Scott, *Hermetica*, IV, s. 248-276'da çözümlenmiştir (yazar özellikle D. A. Chwolsohn'un 2 ciltlik *Die Ssabier und Ssabismus*, Sen Petersburg, 1856 eserinden yararlanmıştır): ayrıca bkz. Festugiere-Nock *Hermès-Trismegiste*, IV, s. 145-146. J. B. Segal, "The Sabian Mysteries," E. Bacon (ed.), *Vanished Civilizations* içinde (New York-Londra, 1963) s. 201-220.

Hermesçi Arapça Hermes külliyatı konusunda, bkz. *Révélation d'Hermès Trismégiste*'in ilk cildinde L. Massignon'un eki s. 384-399 ve Henry ve Renée Kahane, *The Krater and the Grail Hermetic Sources of the Parzival*, s. 116-122.

XII. yüzyılda çok sayıda Arapça eserin çevrilmesi sayesinde, Hermesçilik Avrupa'da da tanınmaya başladı: krş. H. ve R. Kahane, s. 130 vd. Wolfram von Eschenbach'ın *Parzival*'i üzerindeki Hermesçi etkiyi ve *graal* (kupa, vazo, çanak) teriminin *kratēr* sözcüğünden türediğini ortaya çıkaran R. ve H. Kahane'dir. *The Krater and the Grail*, birçok yerde. Krş. aynı yazarlar "Hermetism in the Alfonsine Tradition," *Mélanges offerts à Rita Lejeune* (Gembloux 1, s. 443-445). H. ve R. Kahane'nin vardığı sonuçlar Henry Corbin, *En Islam iranien*, II (1971) s. 143-154'te de kabul edilmiştir.

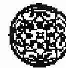
Corpus Hermeticum'un Latince çevirisi ve bunun Rönesans'taki önemi hakkında, bkz. Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Chicago, 1964) ve elimizdeki kitabın III. cildi.

§ 211. Simyaya toplu bir bakış için, bkz. M. Eliade, *Forgerons et Alchimistes* (1956; düzeltilmiş ve genişletilmiş 2. baskı, 1977). Helenistik simya üzerine, krş. *a.g.y.*, s. 122 vd ve s. 174-175'te belirtilen kaynakça. Son çalışmalar arasında şunları sayalım. R. P. Festugière *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, (1944) s. 216-282; F. Sherwood Taylor "A Survey of Greek Alchemy" (*Journal of Hellenic Studies*, 50, 1930, s. 103-139), aynı yazar, "The Origins of Greek Alchemy," *Ambix*, 1, 1937, s. 30-47 aynı yazar, *The Alchemists* (New York 1949), R. P. Multhauf, *The Origins of Chemistry* (Londra, 1966) s. 103-116, W. J. Wilson, "Origins and Development of Greco-Egyptian Alchemy" (*Ciba Symposia*. III 1941, s. 926-960), J. Lindsay, *Hellenistic Alchemy* (Londra 1970).

Daha MÖ XVI. yüzyılda bulgulanan (örneğin Ebers papirüsü) metalurjiye ve kuyumculuğa ilişkin teknik reçeteler belli bir kutsal yapım bağlamında içermektedir –çünkü geleneksel toplumlarda üretim işlemlerine bir ritüel eşlik ederdi. Yalnızca "kimyasal" reçeteler içeren Leiden ve Stockholm papirüsleri (bkz. Multhauf, *The Origins of Chemistry*, s. 96 vd., en son kaynakçayla birlikte) Teb'deki bir mezarda (Preisendanz tarafından yayımlanan) XII. ve XIII. büyü metinleriyle birlikte bulunmuştu. R. G. Forbes, Mezopotamya'da gerek sentetik lacivert taş ve cam üretimi (daha MÖ XVII. yüzyılda) gerekse ilaç reçetelerinin yazımında kullanılmış "gizli dil"e ilişkin birçok örnek saymaktadır, krş. *Studies in Ancient Technology*, I (Leiden, 1955), s. 125. Mezopotamya'da MÖ VII. yüzyılın tıp metinlerinde şu uyarı birçok kez yinelenir: "Bilen bilene gösterebilir, ama bilen bilmeyene göstermemelidir"; aynı uyarıya on yüzyıl öncesine Kassiler dönemine ait cam üretimi reçetelerinde de rastlanmaktadır, krş. Forbes, *a.g.y.*, s. 127. Helenistik çağın simya metinleri, erginlenmemişlere batını gerçekten açıklamayı yasaklayan paylamalar ve yeminlerle doludur. Ostanes "sırları gözbebeği gibi korumuştur; lâyık olmayan öğrencilere verilmemelerini buyurmuştur vb."; başka örnekler için bkz. J. Bidez ve F. Cumont, *Les Mages Hellenisés* (Paris, 1938), II, s. 315 vd. *Opus alchymicum* sırrının korunması zorunluluğu antik dünyanın sonundan günümüze dek süregelmiştir. Zaten "meslek sırları"nın yazı yoluyla aktarıldığı sanısı, modern tarihyazımının bir yan ısamasından başka bir şey değildir. "Sırları açıklama" iddiası taşıyan bir külliyat varsa, o da Tantracı külliyattır. Ama bu yüklü külliyat içinde *sâdhana* için vazgeçilmez bir nitelik taşıyan pratik bilgiler asla bulunmaz. Belirleyici anlarda yalnızca deneyimin doğruluğunu denetlemek için bile olsa, bir hocanın varlığı zorunludur.

H. E. Stapleton, İskenderiye simyasının kökeninin Helenistik çağ Mısır'ında değil, Mezopotamya'da, Harran'da aranması gerektiği kanısındadır; muhtemelen MÖ 200'de –yani Stapleton'a göre *Physika kai Mystika*'dan önce– kaleme alınmış *Agathodaimon Risalesi*'nin yazarının Harran'da bulunduğunu ileri sürer, krş. "The Antiquity of Alchemy," *Ambix*, V, 1953, s. 1-43. Arap simyasının atılımını açıklamaya yönelik varsayımlardan biri olan bu görüş hâlâ tartışmalıdır. H. J. Shepard bir dizi yakın tarihli çalışmasında simya mistiğinin kaynağını Gnostisizm olarak tanımlamıştır, krş. "Gnosticism and Alchemy" (*Ambix*, IV, 1957, s. 86-101) ve *Forgerons et Alchimistes*, s. 174-175'tek kaynakça.

C. G. Jung "Die Visionen des Zosimos" adlı incelemesinde Zosimos'un görüsünü yorumlamıştır (bu makale, Von den Wurzeln des Bewusstseins [Zürih, 1954], s. 137-216'da yeniden yayımlanmıştır). "Görü" metni, M. Berthelot, *Collection des anciens Alchimistes grecs* (Metinler), s. 107-112, 115-118'tedir; krş. F. Sherwood Taylor'ın yeni yaptığı İngilizce çeviri, Ambix, I, s. 88-92. Simya eserlerinde *separatio* bir insan bedeninin parçalanması olarak açıklanmıştır, krş. Jung, a.g.y., s. 154, dipnot 27. Elementlerin "işkence çekmesi" hakkında, bkz. a.g.y., s. 211.



XXVII. BÖLÜM

İRAN'NIN YENİ SENTEZLERİ



212. Arsakidler Devrinde (MÖ 247– MS 226) Dinsel Yönelişler— İran dini Ahemeni imparatorluğu devrildikten (y. MÖ 330) sonra, Helenistik çağın ayırt edici niteliğini oluşturan geniş ve karmaşık bağdaştırmacılık hareketi içine sürüklendi (krş. § 205). Kendini y. MÖ 247'de kral ilan edip, yeni ulusal Arsakidler hanedanını kuran Parth önderi Arsakes'in İran'ın bir bölümünün bağımsızlığını yeniden ele geçirmesi de bu süreci durdurmadı. Gerçi Parthlar, bozkır atlılarına dayanan bir dinsel ve kültürel gelenek bütününü de beraberinde getirmişti. Krallık ideolojisinin, Arsakidlerden itibaren belirginleşmeye başlayan bazı unsurları, büyük olasılıkla yüzyıllardır imparatorluklar arasındaki sınır bölgelerinde göçebe hayat tarzını sürdüren bu boyun eğmez aşiretlerin mirasını temsil etmektedir. Ama Helenizmin çekim gücüne dayanmak olanaksızdı ve en azından MS I. yüzyıla dek, Arsakidler Helenleşmeyi teşvik etti (sikkelerinin üstüne Yunan tanrıları oyulmuştu). Bununla birlikte taklit edilmek istenen modelin İskenderiye okulu Helenizminin de birçok Sami ve Asya kökenli unsuru özümsediğini hatırlatalım.

O çağa ait çok sayıda ve çok çeşitli belgeler vardır, Yunan ve Latin yazarların yazıları, anıtlar, yazıtlar, sikkeler. Ama bunların İran dinsel inanç ve düşünceleri konusunda verdiği bilgiler genellikle hayal kırıcıdır. Arsakidler dönemindeki dinsel yaratıcılık geç dönem belgelerinde daha kolay yakalanmaktadır. Son araştırmalar, daha geç tarihli belgelerin Parth döneminde ifade edilmiş veya öne çıkarılmış inanç ve düşünceleri dile getirdiğini ortaya koymuştur. Zaten dönemin üslubu da buydu. Sayısız kültürel çatışma ve alışverişin ardından, daha eski anlayışlarından hareket eden yeni dinsel biçimler ortaya çıkıyordu.

O çağın kaynakları bize esas olarak şunları gösteriyor: 1) Mithra'ya bütün imparatorlukta tapılmaktadır ve bu tanrının krallarla özel ilişkileri vardır;[1] 2) *magus*'lar[*] kurban rahipleri kastını oluşturur ve özellikle de kanlı kurbanları (inek ve at)

[1] Yaşayan hükümdarların tanrılaştırılması Helenistik çağa özgü bir olgudur; Arsakidlerde de bulgulanmıştır; bu konuda en az üç örnek bilinmektedir; krş. J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, s. 225, kaynakça ile birlikte.

[*] Çoğul hali *magi*. Arap. *mecûs*. -yn.

gerçekleştirirler, Strabon, *magus*'ların Anāhitā'ya tapınağını yazar, ama Mithra tapımına da katıldıklarını gösteren bilgiler mevcuttur (Mithra *mysteria*'larında rolleri vardı), 3) Ateş tapımı çok yaygındır, 4) MÖ II ve I yüzyıllarda *Hystaspes'in Kehanetleri*[2] başlığını taşıyan, Roma'ya karşı kaleme alınmış (metinde Roma'nın yıkılacağı bildiriliyordu), ama İran eskatoloji külliyatıyla uyumlu bir Yunanca kıyamet metni elden ele dolaşıyordu.[3]

Ne var ki Parth döneminin asıl büyük dinsel yaratımları başka bir alandadır Mithra *mysteria*'ları MÖ I yüzyılda Akdeniz dünyasında yaygınlaşmaya başlar (ilk belge MÖ 67 tarihlidir), mesih-kral düşüncesinin de aynı çağa doğru, yine Mithra çevresinde geliştirilmiş bir mitsel-ritüel senaryoyla bağlantılı olarak belirginleştiği tahmin edilebilir, belli itirazlar bulunmakla birlikte, Widengren'in gösterdiği gibi, Gnostik "İnci İlahisi"nin sunduğu biçimiyle kurtarıcı miti herhalde Arsakidler döneminde oluşmuştur Son olarak Zurvanî teoloji ve zamana, sonsuzluğa, "tinsel" yaratılışın fiziksel yaratılıştan önce gelmesine ve mutlak dualizme ilişkin düşünceler yine bu dönemde gelişmiştir Bu anlayışlar birkaç yüzyıl sonra, Sasaniler devrinde, sistemleştirilecek ve kimi zaman büyük bir gayretle düzenlenecektir

Tüm bu dinsel biçimler arasındaki temel uyuşmayı gözden kaçırmamak gerekir İfadelerdeki çeşitlilik amaçların farklılığıyla açıklanabilir Örneğin halk dininin gündelik tezahürlerinde veya teolojik spekülasyonlarda, krallık ideolojisinin unsurlarını aramak boşuna bir çaba olur Tüm bu yaratımların ortak ve özgül bir niteliği, daha eski, kimi zaman arkaik anlayışların uzantısı olmakla birlikte, "açık" kalmaya devam etmeleri, yani sonraki yüzyıllar boyunca gelişmeyi sürdürmeleridir *Hystaspes'in Kehanetleri*, muhtemelen Hint-İran kökenli klasik eskatolojik motifleri (yılın kısalması, evrensel bozulma, son savaş vb) yeniden ele alır, bunlar, Sasani döneminin Pehlevi kıyamet metinleri içinde öncelikle de *Bahman Yaşt*'ta geliştirilecektir Diğer yandan *Kehanetler*, önbiliciliklerini 7000 yıllık bir eskatolojik zamandizin temelinde doğrular; her bin yıla bir gezegenin hükmetmesi bu anlayıştaki Babil etkisini ele vermektedir (krş. yi bilinen 7 gezegen, 7 maden, 7 renk vb dizisi) Ama bu zamandizinsel şemaya İran'a özgü bir yorum getirilmiştir İlk altı bin yıl boyunca Tanrı ve Kötülük Ruhu üstünlük için savaşır Kötülük zaferi kazanmış gibi görünmektedir, o zaman Tanrı güneş tanrısı Mithra'yı (= Apollon, Helios) gönderir ve yedinci bin yıla o hükmeder, bu son evrenin nihayetinde gezegenlerin gücü

---

[2] Hystaspes, Vıştaspa'nın Yunanca yazılış biçimidir

[3] J. Bidez ve F Cumont, *Les Mages hellénisés* I, s 217, G Widengren, *Les religions de l'Iran*, s. 228 vd, J R. Hinnells, "The Zoroastrian Doctrine of Salvation," s 147 vd

tükenir ve evrensel bir yangın dünyayı yeniler.[4] Eskatolojik amaçlara yönelik bu mitolojik zamandizinler, milattan sonraki ilk yüzyıllarda Batı dünyasında da çok yaygınlaşacaktır.

Mithra ile özdeşleştirilen bir kurtarıcı-kralın doğumuna ilişkin anlatılarda da, eskatolojik umut fark edilir. Tanrılarla insanlar arasında aracılık yapan geleneksel tanrısal kral ve *kozmokrat* kavramı, yeni soteriyoloji anlamlarıyla zenginleşir; kurtarıcı beklentilerinin ağır bastığı bir çağda bu süreç kolaylıkla anlaşılmaktadır. Mithridates Eupator'un mucizevi yaşamöyküsü bu eskatolojik umudu mükemmel bir biçimde yansıtmaktadır. Doğacağını bir kuyrukluyıldız müjdeler, daha yeni doğmuş bebeğin üzerine yıldırım düşer, ama geride yalnızca bir yara kalır; geleceğin kralının eğitimi bir dizi erginlenme sınavından oluşur; Mithridates taç giydiğinde, daha pek çok kral gibi Mithra'nın bir bedenlenişi olarak kabul edilir.[5] Hıristiyanlıktaki İsa'nın doğumu efsanesinin altında da benzer bir mesihçi senaryo vardır.

213. Zurvan ve Kötülüğün Kökeni— Zurvan ve Zurvanlığın gündeme getirdiği sorunlar henüz çözümlenememiştir. Arkaik bir tanrının söz konusu olduğuna kuşku yoktur.[6] Ghirshman, (omuzlarından çıkan) ikizleri doğuran erdişi ve kanatlı bir tanrıyı tasvir eden bir Luristan tunç heykelinin, Zurvan'ı temsil ettiği kanısındadır: insanın üç çağının simgesi olan üç ayin alayı ona *barsom* (çalı demeti) sungusunu taşımaktadır.[7] Eğer bu yorum doğruysa, Ahura Mazda ve Ehrimen'in babası olarak Zurvan mitinin, ilk yazılı tanıklıklardan çok daha eski bir çağda da bilindiği sonucuna varılabilir. Rodoslu Eudemos'un kaydettiğine göre (MÖ IV. yüzyılın ikinci yarısı), "*magus*'lar ... tek ve akıl Bütün'e kâh 'Mekân', kâh 'Zaman' adını verir. Ahura Mazda ve Ehrimen, yani Işık ve Karanlık ondan doğmuştur."[8] Bu bilgi önemlidir: Ahemeni devrinin sonuna doğru, iki temel ilkenin, Ahuramazda ve Ehrimen'in tem-

---

[4] F. Cumont, "La Fin du monde selon les mages occidentaux," s. 93 vd; Bidez-Cumont, *Les Mages hellénisés*, I, s. 218 vd.

[5] Iustinus, XXXVII, 2; Plutarkhos, *Quaest. Conviv.*, I, 6, 2; Widengren, *a.g.y.*, s. 266 vd; aynı yazar, "La légende royale de l'Iran antique," birçok yerde.

[6] Widengren (*Hochgottglaube im alten Iran*, s. 310), Nuzi tabletlerinde (MÖ XIII.-XII. yüzyıllar) bu tanrının adını bulduğunu sanmıştır. Ama E. A. Speiser, söz konusu adın *Zarva(n)* olarak okunması gerektiğini göstermiştir; dolayısıyla burada söz edilen bir Hurri tanrıçasıdır, krş. *Annual of the American Schools of Oriental Research*, XVI, 1936, s. 99, dipnot 47-48.

[7] Ghirshman, *Artibus Asiae*, 1958, s. 37 vd; Duchesne-Guillemin, *a.g.y.*, s. 146.

[8] Eudemos'un metni, Bidez-Cumont tarafından yayımlanmıştır, *Les Mages hellénisés*, II, s. 69-70; krş. I, s. 62 vd.

sıl ettiği İyi ve Kötü'nün ortak kaynağı olarak Zaman-Mekân üzerine spekülasyonların İranlıların yabancısı olmadığını göstermektedir.

Avesta'da "zaman" için kullanılan terim, *thwâşa*'dır, bunun sözcük olarak tam karşılığı "Aziz" veya "Acele eden"dir ve Widengren bu sözcüğün en başından itibaren gökkubbeyi ifade ettiği, yazgılara hükmeden bir gök tanrıya özgü sıfatlardan biri olduğu kanısındadır.[9] Demek ki Zurvan başlangıçta zamanın kaynağı olan, iyi ve kötü talih dağıtan, sonuçta yazgıya hükmeden bir gök tanrısıydı büyük olasılıkla.[10] Her ne olursa olsun, Zurvan arkaik bir yapıdadır. Kozmik kutuplaşmalarla her türlü uzlaşmaz zıtlığı bünyelerinde bir arada bulunduran bazı ilkel tanrıları hatırlatır.

Geç dönem Avesta'da (muhtemelen MÖ IV. yüzyılda yazılmış metinler) Zurvan'a çok az değinilir, ama hep zaman veya kaderle ilişkili olarak gösterilir. Bir metinde,[11] doğruların ve dinsizlerin ruhlarının "Mazda'nın yarattığı" Cinvat köprüsüne (§ 103) ulaşmadan önce "Zurvan'ın açtığı yolda" ilerledikleri belirtilmiştir. Kader/zamanın, başka bir deyişle her bireye tanınmış geçici sürenin eskatolojik işlevi açıkça vurgulanmıştır. Bir diğer bölümde, Zurvan sonsuz zaman olarak tanıtılır;[12] başka bir yerde *Zurvan akarana*, "Sonsuz Zaman" ile *Zurvan darego ksavadhâta*, "uzun özerk zaman" arasında ayırım yapılır (*Yaşt*, 72. 10).

Tüm bunlar, geçici sürenin sonsuzluğun bağrından fışkırması üzerine bir kuramı varsaymaktadır. Pehlevi eserlerinde "uzun uzadıya özerk kalan zaman," "sonsuz zaman"dan çıkar ve 12.000 yıl sürdükten sonra kökenine geri döner.[13] Belli sayıda bin yıldan oluşan döngüler kuramı eskidir, ama Hindistan, İran ve Mezopotamya'da farklı farklı yapılandırılmıştır. Antik çağın sonuna doğru yaygınlaşsa ve sayısız kıyamet metni ve kehanette kullanılsa da, binyıllar kuramı İran'da, özellikle de Zurvani çevrelerde ayrı bir atılım yaşamıştır. Nitekim Zurvani yazıları zaman ve kader üzerine spekülasyonlarla dolup taşar. Bunlar Kötülüğün kökenini ve dünyadaki güncel üstünlüğünü açıklamak için olduğu kadar dualizm sorununa daha kesin bir çözüm getirmek için de kullanılır.

---

9 Widengren, *Hochgottglaube*, s. 232 vd. Zaehner, *Zurvan, a Zoroastrian Dilemma*, s. 89 vd.

10 Eudemos'un nakletiklerinden hareketle Zurvan'a *magus*'lar tarafından, yani Med ülkesinde tapınıldığına göre, Zerdüşt'ün bu konudaki suskunluğunun tartışmalardan mı kaynaklandığına, yoksa Peygamberin içinde bulunduğu çevrede bu zaman ve kader tanrısının fazla önem taşımadığını, hatta belki hiç olmadığını mı gösterdiğine karar vermek güçtür.

11 *Vidêvdât*, 19. 29.

12 *Vidêvdât*, 19. 13 ve 16.

13 *Bundehişn*, 1. 20, *Dênkart*, 282.

Plutarkhos, İsis ve Osiris hakkındaki incelemesinde (46.-47. kısımlar), MÖ IV. yüzyıla ait kaynaklara dayanarak, "Magus Zerdüşt" öğretisini nakleder: "en saf ışıktan doğan Oromazdes (Ahura Mazda)" ve "karanlıklardan doğan Aremanos (Ehrimen)" üçer bin yıllık iki dönem boyunca sırayla egemen olur ve sonra bir 3000 yıl da savaşırlar. Dünyanın üç eşit bölüme ayrılmış (Ahura Mazda'nın egemenliğini Ehrimen'in egemenliği ve onu da 3000 yıllık savaş izler) 9000 yıllık bir ömrü olacağı inancına, geç döneme ait ve Zurvanı öğeler açısından zengin bir metinde, *Menôk i Khrat*'ta da rastlanır (VIII 11). Zerdüştçülük Ehrimen'in yönetimindeki bir çağ düşüncesini dışladığına göre, Plutarkhos'un kullandığı kaynaklar Zurvanı anlayışlarına gönderme yapıyor olsa gerek. Ayrıca Plutarkhos, Ahura Mazda ile Ehrimen arasında bulunan Mithra'nın (bu nedenle "aracı" diye nitelenmektedir) Perslere, bu tanrılara kendi niteliklerine özgü kurbanlar sunmayı öğrettiğini yazmıştır; "Kötü Demon" için toprak-yeraltıyla ilgili bir kurban öngörülmüştü –ki, bu da Zerdüştçü bir anlayış değildir.[14]

Plutarkhos Zurvan'dan söz etmez, ama İkizler miti ve onların birbirinin yerini alan egemenliğinin açıklanması birçok geç dönem metninde tamamen Zurvanılığe özgü yaklaşımlar olarak tanıtılır. Bir Ermeni rahibe, Kolplu Eznik'e göre, henüz hiçbir şey yokken Zurvan (Zrvan, "bu 'Kader' veya 'Ebedi Mutluluk' anlamına gelir") bir oğul sahibi olabilmek için bin yıl boyunca kurban sunmuştu.[15] Ancak sunduğu kurbanın bir sonuç getireceğinden kuşku duyduğu için ("Benim sunduğum kurbanın ne yararı olabilir ki?"), iki oğul rahmine düştü: "Sunulan kurbanın karşılığı olarak" Ahura Mazda ve "yukarıda belirtilen kuşkunun karşılığı olarak" Ehrimen. Zurvan ilk doğanı kral yapmaya karar verdi. Ahura Mazda babasının düşüncesini okudu ve bunu Ehrimen'e de açıkladı. Ehrimen rahmi yırttı[16] ve dışarı çıktı. Ama Zurvan'a onun oğlu olduğunu açıkladığında, şu yanıtı aldı: "Benim oğlum güzel kokulu ve ışıltılı, sense karanlık ve pis kokulusun." O zaman "ışıltılı ve güzel kokulu" Ahura Mazda doğdu ve Zurvan onu kral olarak kutsamak istedi. Ama Ehrimen ona dileğini ve ilk doğanı kral yapma niyetini hatırlattı. Yeminine karşı gelmemek için, Zurvan krallığı 9000 yıllığına ona verdi. Bu sürenin ardından Ahura Mazda hüküm sürecekti. O zaman, diye devam eder Eznik, Ahura Mazda ve

---

[14] Widengren, Plutarkhos'un metnini tartışmıştır: *Rel. de l'Iran*, s. 244 vd.

[15] Eznik, *Contre les sectes*, kitap II, böl. 8, metni çeviren: R. C. Zaehner, *Zurvan*, s. 438-439.

[16] Eznik, Zurvan'ın erdişi olduğunu iyi kavramıştı. Ama daha geç dönemden başka yazarlar bir "ana"dan veya Zurvan'ın "karısı"ndan söz eder; krş. Zaehner, *a.g.y.*, s. 63 vd., 423, 428. Bkz. Eznik ve Theodore bar Kona'nın, Bidez-Cumont, *a.g.y.*, II, s. 89-92 ve Zaehner, s. 421 ve devamında yayımlanan metinleri (krş. bu metinlerin tartışılması, *a.g.y.*, s. 54 vd.).

Ehrimen "yaratıklar yapmaya koyuldular. Ahura Mazda'nın yarattığı her şey iyi ve düzgün, Ehrimen'in yaptığı her şey ise kötü ve eğri büğrüydü." Ehrimen'in yaratıkları tamamen kötü bile olsa, her iki tanrının da yaratıcı olduğuna dikkat çekelim. Ama kozmogoni işine yapılan bu olumsuz katkı (dağlar, yılanlar ve zararlı hayvanlar vb), Doğu Avrupa'dan Sibirya'ya dek yaygın olarak rastlanan çok sayıda halk kozmogonisine ilişkin mit ve efsanenin asal unsurlarından birini oluşturmakta,[17] bu yaratılışta Tanrı'nın Rakibi de bir rol oynamaktadır.

Önemli Pehlevi incelemesi *Büyük Bundehişn*'de açıklandığı gibi (III. 20), "tüm yaratılış kurbanla gerçekleşmişti." Hem bu anlayış, hem de Zurvan miti kesinlikle Hint-İran kökenlidir, çünkü bunlara Hindistan'da da rastlanmaktadır. Prajāpati, bir oğul sahibi olmak için *dākṣāyana* kurbanını[18] sunmuş ve o da kurbanı sunarken kuşkuya kapılmıştı ("Bunu sunmalı mıyım? Sunmamalı mıyım?"). Prajāpati evreni kendi bedeninden üreten bir Ulu Tanrı'dır ve aynı zamanda yılı, zamansal döngüyü de temsil eder (§ 76). Kuşku, yol açtığı felaketlerle birlikte, bir ritüel hatası oluşturur. *O halde Kötülük bir teknik arızanın, tanrısal kurban rahibinin bir dikkatsizliğinin sonucudur.* Şeytan kendine özgü bir ontolojik düzene sahip değildir. O kendisini istemeden yaratana, dahası varlığının şartlarını önceden sınırlayana bağımlıdır.

Ölümün ve kötülüğün kökenini, yaratıcının dikkat veya öngörü eksikliğiyle açıklayan –dünyanın aşağı yukarı her yerinde bulgulanan– mitlerde, kuşkunun uğursuz sonuçlarına ilişkin mitolojik izleğin birçok koşutuna rastlanır. Zerdüşt'ün de paylaştığı en eski anlayışla olan farklılık ayırt edilmektedir. Ahura Mazda iki ruh yaratır, ama Kötü Ruh *kendi varoluş biçimini özgürce seçer* (krş. § 103). Bilge Tanrı kötülüğün ortaya çıkışından doğrudan sorumlu değildir. Aynı şekilde, birçok arkaik dinde, yüce varlık bünyesinde *zıtların birliği*'ni barındırır, çünkü o gerçekliğin bütünlüğünü oluşturmaktadır. Ama Zurvani mitinde, daha birçok benzer mitte de görüldüğü üzere, kötülük istemeden de olsa bizzat Ulu Tanrı tarafından yaratılır. Her ne olursa olsun, en azından Eznik'in naklettiği anlatıda, Zurvan kozmik yaratılışta hiçbir rol oynamaz. Egemenlik simgelerini iki oğullarına armağan ettiğine göre (Ahura Mazda'ya *barsom*'u ve Pehlevi kitabı *Zātspram*'a göre, "gölgenin özünden yapılmış bir aleti" de Ehrimen'e verir), *deus otiosus* olduğunu bizzat kabul etmektedir.

---

[17] Bkz. bizim "Le Diable et le Bon Dieu" incelememiz, *De Zalmoxis à Gengis Khan* içinde, s. 81-230.

[18] Krş. S. Levi, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmanas* (1898), s. 138.

214 Zamanın Eskatolojik İşlevi— Pehlevi metinlerinin ve onların yeniden gözden geçirilmiş hallerinin (Mazdeizm, Sasani İmparatorluğu'nun resmi din kurumu haline geldiğinde [226-635] hatta İslam fethinden sonra bile bu gözden geçirip düzeltme çabası sürmüştür) oluşturduğu, birbirini izleyen katmanların içinde yön bulunabildiği ölçüde, Zurvanilik bağımsız bir dinden çok Med *magus*'larının geliştirdiği bağdaştırmacı bir teoloji olarak görünmektedir.[19] Nitekim Zurvan'a asla kurban sunulmaz. Üstelik bu İlk Tanrı, hep Ahura Mazda ve Ehrimen'le birlikte anılır. Bin yıllar öğretisinin şu ya da bu biçimde Zurvan'ın varlığını her zaman gerektirdiğini belirtelim: ya kozmik zaman tanrısı ya da zamanın yalnızca simgesi veya kişileştirilmiş hali olarak 9 000 veya 12 000 yıllık dünya tarihi doğrudan Zurvan'ın kişiliğiyle ilişkili olarak yorumlanır. Bazı Süryani kaynaklarına göre,[20] Zurvan'ın çevresinde, aslında onun hipostazları olan üç tanrı, Aşôkar, Fraşôkar ve Zârôkar vardır. Bu isimler, Avesta'da yer alan *arşôkara* ("erkekleştiren"), *fraşôkara* ("göz kamaştırıcı kılan") ve *marşôkara* ("yaşlandıran") sıfatlarıyla açıklanabilir.[21] Söz edilen tabii ki, insan varoluşunun üç aşamasında, gençlik, olgunluk, yaşlılık çağlarında kavrandığı haliyle yaşanmış zamandır. Kozmik düzlemde, bu üç zamansal bölümlemenin her biri 3000 yıllık bir dönemle ilişkilendirilebilir. Bu "üç zaman formülü"ne Upanişadlar'da ve Homeros'ta da rastlanır.[22] Diğer yandan Pehlevi metinlerinde de benzer bir formül kullanılmıştır, örneğin Ahura Mazda "olur, olmuştu, olacak" ve "Ahura Mazda zamanı" (*zamân i Ahura Mazda*), "olmuştu, olur ve hep olacak."[23] Ama Zurvan (= Zaman) aynı zamanda "evvelden her şey olan ve sonra da her şey olacak" olandır.[24]

Kısacası, zamansal imgeler ve simgesellikler hem Zerdüştçü hem Zurvani bağlamlarda bulgulanır. 12 000 yıllık döngü için de aynı durum geçerlidir. Bu döngü, Zurvani spekülasyonlarda rol oynar. Zurvan, dört yüzlü bir tanrı olarak tanımlır ve onun sınırlarını farklı kozmolojik dörtlemeler çizer: eski bir göksel za-

---

[19] Widengren, Zurvanilik ile Med *magus*'ları arasındaki ilişkilere açıklık getirmiştir, krş. *Rel. de l'Iran*, s. 320 vd.

[20] Bu metinler Zaehner, *Zurvan*, s. 435, 439-440 ve devamında çevrilmiştir. Krş. Duchesne-Guillemin'in yorumu, s. 186 vd ve Widengren'in yorumu, a.g.y., s. 317 vd.

[21] Nyberg, "Questions de cosmogonie et de cosmologie Mazdéennes," s. 89 vd, Zaehner, *Zurvan*, s. 221 vd, Widengren, a.g.y., s. 317 vd.

[22] Bkz. Widengren, a.g.y., s. 319, dipnot 4. Homeros, *İlyada*, I, 70 [Türkçe çeviride "geçmekte olanı, geçmişi, geleceği" -çn.]

[23] Bkz. Zaehner'in çevirdiği metin, a.g.y., s. 278.

[24] Zaehner'deki metinler, a.g.y., s. 232 ve 283, krş. Widengren, a.g.y., s. 318 vd.

man ve kader tanrısına uygun düşen de budur.[25] "Sınırsız zaman," *zaman ı akanārak* içinde bulgulanan tanrı Zurvan olduğuna göre, Ahura Mazda ve Ehrimen'den aşkın olduğu anlaşılmaktadır, çünkü "zaman, iki yaratılıştan daha güçlüdür..." denir.[26]

Yavaş yavaş dualizmi katılaştıran Mazdeist ortodokslukla Zurvanı teoloji arasındaki polemikleri takip edebiliriz. Ahura Mazda ve Ehrimen'in kardeş olduğu, Zurvan tarafından yaratıldıkları düşüncesi *Dēnkart*'ın bir bölümünde haliyle mahkûm edilir.[27] Bu nedenle ortodoks Pehlevi kitaplarında iki rakibin kökenleri sorunu gündeme getirilmez. Ahura Mazda ve Ehrimen ezelden beri vardır, ama bir an gelecek, Düşmanın varlığı sona erecektir. Böylece, zaman ve binyıllar öğretisinin niye Mazdeistler için de temel bir öneme sahip olduğu anlaşılır.

Mazdeist teolojiye göre zaman, yaratılış için vazgeçilmez olmakla kalmaz, Ehrimen'in yok edilip, kötülüğün sökülüp atılmasını mümkün kılan da odur.[28] Gerçekten de Ahura Mazda dünyayı, kötülüğü yenmek ve yok etmek için yaratmıştır. Kozmogoni aşamasında bile bir eskatoloji ve soteriyoloji ön varsayımları söz konusudur. Bu nedenle kozmik zaman artık çevrimsel değil çizgiseldir. Bir başı vardır ve bir sonu olacaktır. Geçici süre, Ehrimen'in saldırısının dolaylı sonucudur. Ahura Mazda, içinde kötülüğe karşı savaşın yer alacağı sınırlı bir aralık olan çizgisel zamanı yaratarak ona hem bir anlam (bir eskatoloji) hem de dramatik bir yapı (nihai zafere kadar kesintisiz süren savaş) kazandırmıştır. Bu da Ahura Mazda'nın sınırlı zamanı, bir *kutsal tarih* olarak yarattığı anlamına gelir. Zaten Mazdeist düşüncenin en büyük özgünlüğü, kozmogoni, antropogoni ve Zerdüşt'ün vaazını, tek ve aynı kutsal tarihin oluşturucu anları olarak yorumlamasıdır.

215. İki Yaratılış: Mēnōk ve Gētīk— *Bundehişn*'in ilk bölümüne göre, Ahura Mazda ve Ehrimen ezelden beri vardır, ama zaman içinde sonsuz olan Ahura Mazda, mekân içinde Ehrimen tarafından sınırlansa bile, Ehrimen hem mekân, hem de zaman içinde sınırlıdır, çünkü belli bir an gelecek ve onun varoluşu sona erecektir. Başka bir deyişle, Mazdeizmde, Tanrı başlangıçta sonludur; çünkü karşıtı olan

---

[25] Krş. Nyberg, "Questions de cosmogonie," s. 57; Zaehner, *a.g.y.*, s. 54, 97 vd.

[26] *Bundehişn*'in ilk bölümünden parça, çeviren Widengren, *a.g.y.*, s. 325.

[27] *Dēnkart* (M 829, 1. 5): iki ruhu konu alan Gatha metninin (*Yasna*, 30.3) yorumu hakkında, krş. Duchesne-Guillemin, s. 185 vd.

[28] *Bundehişn*'de (böl. I. 1; Zaehner, *Teachings of the Magi*, s. 35), Ahura Mazda'nın üç ismi daha vardır: Zaman, Mekân ve Din. Dörtleme, Zurvanilikten alınmıştır, ama Yaratılış'ı açıklamak için gereklidir: krş. Duchesne-Guillemin, s. 309-310.

Ehrimen tarafından sınırlanmıştır.[29] Eğer Ehrimen saldırıya geçmeseydi, bu durum ebediyete kadar böyle devam edecekti. Ahura Mazda ona dünyayı yaratarak cevap verir, bu da onun mekân içinde de sonsuz hale gelmesini sağlar. Böylece Ehrimen aslında Ahura Mazda'nın mükemmelleşmesine yardım eder. Başka bir ifadeyle, kötülük, bilmeden ve istemeden, iyiliğin zaferine yardımcı olur. Tarihte sık sık karşılaşılan bu anlayışa, Goethe de tutkuyla bağlanmıştı.

Ahura Mazda, her şeyi bildiği için, saldırıyı öngörür ve "ideal" ya da "tinsel" bir yaratım üretir. Bunun için kullanılan *mēnok* teriminin çevrilmesi güçtür; çünkü hem mükemmel bir dünyaya hem de henüz cenin halinde bir dünyaya gönderme yapar. *Dātastān ı Dēnīk*'e göre (37.3 vd), *mēnok* olan mükemmeldir ve *Dēnkart* da (9:37, 5) dünyanın başlangıçta ölümsüz olduğunu açıklar. Diğer yandan *Bundehişn* (1, 6) Yaratılış'ı sürdüğü 3000 yıl boyunca, "düşüncesiz, hareketsiz, ele gelmeyecek kadar ince" olduğu için, *mēnok* hali olarak betimler.[30] Ama en çok vurgulanan, *mēnok* halinin göksel ve tinsel niteliğidir. Bir IV. yüzyıl metninde şöyle yazar: "Ben göksel dünyadan (*mēnok*) geldim, var olmaya yeryüzü dünyasında (*gētīk*) başlamadım. Başlangıçta tinsel halde tezahür ettim, benim ilk halim yeryüzü hali değildir."[31] Bununla birlikte soyut bir varoluşun, Platoncu bir idealar dünyasının söz konusu olmadığını belirtelim. *Mēnok* hali, hem tinsel hem somut bir oluş tarzı olarak tanımlanabilir.

Kozmik dramda ve dünya tarihinde dört aşama ayırt edilmektedir. İlk başta, Ehrimen ve karanlıklar, Ahura Mazda'nın ışık dünyasına saldırır. Akozmik* türde bir dualizm söz konusudur, çünkü Zerdüşt'ün öğretisinde Ahura Mazda hem ışığın, hem de karanlıkların yaratıcısıdır (krş. *Yasna*, 44.5). Ahura Mazda, yaratılışın ruhsal halden (*mēnok*) maddesel hale (*gētīk*) izdüşümünü üretmeden önce, Fravaşilere (Gök'te yaşayan ve önceden var olan ruhlar), kötülüğün güçleriyle savaşmak için yeryüzünde, bedensel bir varoluşu kabul edip etmeyeceklerini sorar[32] ve Fravaşiler bunu kabul eder. Bu da bedenlenmiş hayata, çalışmaya ve sonuçta maddeye bağlılığı doğrular ki, Zerdüşt'ün çağrısının kendine özgü niteliği de buradan kaynaklanır.

---

[29] Zaehner, *Teachings of the Magi*, s. 30.

[30] Bkz. Duchesne-Guillemin'in alıntıladığı ve yorumladığı diğer metinler, *a.g.y.*, s. 310-311; ayrıca krş. Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism*, I, s. 229 vd.

[31] *Pend Nāmak ı Zertuşt* (= *Pendnâme-i Zerdüşt* [*Zerdüşt'ün Öğütler Kitabı*]), 2. dörtlük, çev. H. Corbin, "Le Temps cyclique dans le Mazdéisme," s. 151.

* Akozmizm: Evrenin varlığının veya tanrıdan ayrı bir evrenin yadsınması –yn.

[32] *Bundehişn*, böl. 1, çev. Zaehner, *Zurvan*, s. 336.

Gnostik ve Manihekt kötümserlikle belirgin bir farklılık söz konusudur.[33] Nitekim Ehrimen'in saldırısından önce, maddi yaratılış (*gētīk*) kendi içinde iyi ve mükemmeldi. Kötülüğü sokarak onu bozan Ehrimen'in saldırısı oldu. Bunun sonucunda, artık tüm yaratılış bir "karışım" hali (*gumecişn*) içindedir ve bu hal ancak nihai temizlikten sonra ortadan kalkacaktır. Ehrimen ve onun iblis orduları maddi dünyayı, zararlı yaratımlarını sokup onu kirleterek ve özellikle de insanların bedenine yerleşerek bozmaktadır. Nitekim, bazı metinler Ahura Mazda'nın maddi yaratımına, Ehrimen'in olumsuz bir *gētīk* yaratımıyla yanıt vermediğini ima eder. Dünyayı bozması için, oraya girip yaşaması yeterlidir. "Dolayısıyla, Ehrimen insanların bedenini mesken edinemediği zaman, tüm dünyadan temizlenecektir."[34]

Ehrimen'in saldırısı dokunaklı sözlerle betimlenir: Göğün çevre kuşağını yırtar, maddi dünyaya (*gētīk*) girer, suları kirletir, bitki örtüsünü zehirler ve böylece ezeli Boğa'nın ölümüne neden olur.[35] Gayōmart'a, İlk İnsan'a saldırır ve Fahişe hem onu, hem de onun aracılığıyla tüm insanları kirletir. (Bununla birlikte Gayōmart saldırıdan sonra 30 yıl daha yaşamaya yazgılıydı.) Daha sonra Ehrimen kutsal ateşin üzerine atılır ve dumana neden olarak onu kirletir. Ama Ehrimen, iktidarının doruk noktasında, yine de maddi dünyanın içinde tutsaktır; çünkü Gök kapanarak onu yaratılışın içinde kapana kıstırır.[36]

216. Gayōmart'tan Saoşyant'a— Gayomart, Ahura Mazda ile Spandarmart'ın, Yeryüzünün oğludur. diğer mitsel Makro-insanlar gibi değirmi bir biçimi vardır ve "güneş gibi parlar."[37] Ölünce, bedeninden madenler çıkar; tohumu güneş ışığıyla arındırılır ve üçte biri yere düşüp raventi üretir; ilk insan çifti, Maşye ve Maşyāne de raventten doğacaktır. Başka bir deyişle, ilk insan çifti, mitsel Ata (Gayōmart) ve Yeryüzü Ana'dan doğar ve ilk biçimleri bitkiseldir: bu mitsel tema bütün dünyada oldukça yaygındır. Ahura Mazda onlara iyilik yapmalarını, demonlara tapmamalarını ve besinlerden uzak durmalarını buyurur. Gerçekten de Maşye ve Maşyāne

---

[33] Mazdeizm'e göre, Mani'nin kökten dualizmin tam bir sapkınlık örneğiydi.

[34] *Dēnkart*, VI, 264, çev. S. Shaked, "Some Notes on Ahreman," s. 230.

[35] Gıda ve ilaç olarak kullanılan bitkiler bu boğanın iliğinden doğar ve sperminden de yararlı hayvanlar üret. Burada "Hainuwele" türünde bir mitin anısı fark ediliyor, krş. § 11. Boğa'nın öldürülmesi konusunda, krş. Duchesne-Guillemin, s. 323-324; Mary Boyce, *a.g.y.*, s. 138 vd, 231.

[36] Ehrimen bir daha Gökyüzü'ne saldıramaz, zira "Gök kalesi"ni mızraklarla silahlanmış Fravaşiler korumaktadır, krş. Zaehner, *Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, s. 270.

[37] Krş. Platon, *Şölen*, 189d vd.

Ahura Mazda'yı yaratıcı olarak ı.an eder, fakat Ehrimen ın baştan çıkarma çabalarına kanıp, toprağ.., suyu ve bitkileri onun yarattığını haykırırlar. Bu "ya.an" yüzünden, çift lanetlenır ve ruhları k.yamet gününe dek cehennemde kalacaktır

Otuz gün boyunca hıçbır şey yemeden yaşarlar ama daha sonra bır keçıden süt emer ve hoşlarına gıtmemış gıbı yaparlar, bu ıkıncı yalan ıblıslerı güçlendırır Bu mıtsel bölüm ıkı türlu yorumlanabıılr 1) "Yalan söyleyerek" ışlenen günahı, 2) Yemek yiyerek yanı insanlık halini kurarak ışlenen günahı yansıtmaktadır Gerçekten de bırçok arkaık mıtte, ılk çiftın beslenmeye ıhtıyacı olmadığı gorulür, üstelık Iran inancına göre zamanın sonunda insanlar yeme içme alışkanlığından vazgeçecektir [38] Bır otuz gün daha geçer ve Maşye ıle Maşyâne bır sığır başını kesıp ateşte pışırır Yemeğin bır parçasını ateşe, bır başka parçasını havaya atarak tanrılara sunarlar, ama bu parçayı bır akbaba kapar. (Bır sure sonra ılk olarak bır köpek et yer). Bu, Tanrı'nın sunguyu kabul etmediği anlamına gelebileceğı gıbi, ınsanın etobur olmaması gerektığını de ıfade edebılır Ellı yıl boyunca Maşye ıle Maşyane hıçbır cinsel arzu duymaz Ama çiftleşirler ve ikizleri olur; ıkizler "o kadar lezzetlıdır kı" bırını baba, dığerını de ana yer O zaman Ahura Mazda, ebeveynlerı bır daha onların canını almasın diye çocukların tadını yok eder [39] Daha sonra Maşye ıle Maşyâne'nın başka ıkız çocukları olur, bu çiftler tüm insan ırklarının ataları olacaktır

Gayōmart mıtı (Avesta'da *gaya maretan*, "ölümlü hayat"), Zerdüştçü teologların geleneksel mıtolojıyı yenıden yorumlama çalışmalarını değerlendırebılmek açısından çok anlamlıdır Ymir veya Puruşa gıbı, Gayōmart da ezeli ve erdışi bır makroınsandır, ama onun oldurülmesıne farklı değerler yuklenmıştır Artık onun bedeninden tüm dünya değil, yalnızca madenler –başka bır deyişle gezegenler– ve tohumundan ılk ınsan çiftini doğuran ravent yaratılmıştır Daha geç döneme aıt Yahudi spekülasyonlarında Âdem'in hem kozmolojık vasıflar, hem de parlak tinsel erdemlerle donatılması gıbı Gayōmart da sıradışı bır konuma yükseltılmıştır Mazdeıst kutsal tarihte, Zerdüşt ve Saoşyant'ın yanına yerleştirilir Gerçekten de maddı Yaratılış (*gētē*) ıçınde, İyı Dın'ın vahyi önce Gayōmart'a iner [40] Ehrimen'ın saldırısının ardından 30 yıl daha hayatta kalabıldığıne göre de, vahyı Maşye ve Maşyâne'ye aktarabılmış, onlar da daha sonra bunu kendı soylarından gelenlere ıletmıştır

---

[38] *Bundehışn*, çev Zaehner, *Teachings of the Magi*, s. 145, krş. aynı yazar, *Zurvan*, s. 352.

[39] *Greater Bundahishn*, XIV, § 14, çev Zaehner, *Teachings*, s. 73 bır başka çevırı ıçin bkz A. Christensen, *Le premier homme et le premier roi*, I s. 19-20

[40] *Dēnkart*, 7 1 4; çev. Molé, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, s 504

Mazdeist teoloji, Gayōmart'ı, Zerdüşt ve Saoşyant'a eşit kusursuz bir Doğru ve Kâmil İnsan ilan eder.[41]

Gayomart'ın daha geç döneminin teologları tarafından yüceltilmesi sonunda insanlık halinin kefaretinin ödenmesini sağlar. Nitekim insan da, Gayōmart gibi, bir ruh ve ölümsüz bir bedenle iyi olarak yaratılmıştı. Maddi dünyaya ölümü, Ataların işlediği günahın sonucu olarak, Ehrimen soktu. Ama Zaehner'in de sapta dığı gibi,[42] Zerdüştçülüğe göre ilk günah bir itaatsizlikten çok bir yargı hatasıdır. Atalar, Ehrimen'i Yaratıcı sanmakla yanılmıştır. Bununla birlikte Ehrimen ne Gayōmart'ın, dolayısıyla ne de insanların ruhunu öldürmeyi başarabilmiştir. Ruh, Ahura Mazda'nın en güçlü müttefikidir: çünkü maddi dünyada yalnızca insan hür iradeye sahiptir. Ama ruh, ancak içinde yaşadığı beden aracılığıyla etken olabilir; beden ruhun aracı veya "giysi"sidir. Üstelik beden de (Gnostiklerin ileri sürdüğü gibi) karanlıklardan değil, ruhla aynı tözden yapılmıştır; başlangıçta beden ışıltılı ve güzel kokuluydu, ama tensel istekler onun kötü kokmasına neden oldu. Bununla birlikte mahşer gününden sonra, ruh yeniden diriltilecek ve şanlı bir bedene kavuşacaktır.[43]

Özetle, insan İyi ile Kötü arasında tercih yapma özgürlüğü sayesinde, yalnızca kendi selametini sağlamakla kalmaz, Ahura Mazda'nın kurtarıcı etkinliğine de katkıda bulunabilir. Daha önce gördüğümüz gibi (§ 104), her kurban ritibi Ehrimen'in saldırısının yarattığı "karışım"dan (*gümecişn*) önce var olan temizlik halini kendi şahsında yeniden kurarak, dünyanın "dönüşümü"ne katılır, çünkü Mazdeizme göre, maddi Yaratılış –yani madde ve hayat– *kendi içinde iyidir* ve arındırılıp eski haline döndürülmeye layıktır. Bedenlerin dirilişi öğretisi, Yaratılış'ın paha biçilmez değerini ilan eder. Maddeye dinsel değer yükleme konusunda, XVII. yüzyıldaki Batılı kimyager-filozoflardan önce görülmüş, en kesin ve en yürekli girişim budur (krş. c. III).

Gayōmart'ın öldürülmesi ve ilk çiftin ortaya çıkışıyla Zerdüşt'ün zuhur etmesi arasında geçen 3000 yılda, bir dizi efsanevi saltanat yaşanmıştır. Bunların en ünlüleri, Yim (Yima), Azdehāk ve Frēton'un saltanatlarıdır. Zerdüşt, Gayōmart'a ve gelecekteki Kurtarıcı Saoşyant'a eşit mesafede, *tarihin tam merkezinde belirir.* (MS IV. yüzyıldan bir rivayete göre Saoşyant, Kasaoya gölünde yıkanacak bir bakireden doğacaktır: bir mucize eseri, bu gölün dalgaları Zerdüşt'ün tohumunu korumak

[41] Bkz. Molé'nin alıntıladığı metinler ve yorumları, *a.g.y.*, s. 485 vd., 521.
[42] *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, s. 267.
[43] Bkz. *Dēnkart*'ın Zaehner tarafından çevrilmiş ve yorumlanmış bölümleri, *a.g.y.*, s. 273 vd.

tadır) Daha önce de gördüğümüz gibi (§ 104, 112), nihai Yenilenme (*fraşō-keretı*) Saoşyant'ın yapacağı bir kurban töreninin ardından gerçekleşecektir Pehlevi kitapları bu eskatoloji senaryosunun bölümlerini daha ayrıntılı bir biçimde betimler Önce, son üç bin yıl boyunca, insanlar aşamalı olarak et, süt ve bitki yemekten vaz geçecek, sonunda yalnızca suyla besleneceklerdir *Bundehişn*'e göre ömürlerinin sonuna yaklaşan ihtiyarların da başına aynı şey gelir

Aslında eskatoloji, Ataların yaptıklarını ve davranışlarını, onları iptal edebilmek için yinelemektedir Bu nedenle insanlar üzerindeki gücünü yitiren dişi demon Az (Açgözlülük), diğer demonları parçalayıp yemek zorunda kalacaktır Saoşyant ve Ahura Mazda'nın gerçekleştirdiği eskatolojik kurban, yani öküz Hathayōs'un kurban edilmesi, Ehrimen'in ezeli Boğa'yı öldürmesinin karşılığıdır Hathayōs'un ilik veya yağından hazırlanan ve beyaz-*haoma* ile karıştırılan iksir dirilülen insanları ölümsüz kılacaktır İlk önce İlk İnsan Gayōmart dirilecektir Başlangıçta yaşanan savaşlar yinelenecektir Ejder Azdehāk yeniden ortaya çıkar ve *in illo tempore* onu yenmiş Freton'un da diriltilmesi istenir Son savaşta iki ordu karşı karşıya gelir, her savaşçının rakibi bellidir En son, Ahura Mazda ve Srōš'un darbeleriyle Ehrimen ve Az düşer [44]

Bazı kaynaklara göre, Ehrimen ebediyen güçsüzlüğe mahkûm edilir, başka kaynaklara göre ise, dünyaya sızdığı deliğin içine itilir veya yok edilir [45] Dev bir yangın madenlerin eriyip dağlardan aşağı akmasına neden olur ve bu ateş nehrinde –kötüleri yakan bu nehir, doğrulara sıcak süt gibi gelir– dirilen bedenler üç gün boyunca arındırılır Sonunda yangın dağları yok eder, vadilerin içi dolar ve cehennemle bağlantıyı sağlayan delikler tıkanır (Düzleşmiş bir yeryüzü bilindiği gibi bir cennet dünyası imgesidir; dünyanın hem ilk başlangıçta böyle olduğuna, hem de *eskhaton*'da "son"da böyle olacağına inanılır) Yenilenmeden sonra, günah tehlikesinden kurtulmuş insanlar, hem tensel (başka bir ifadeyle, aileler yeniden biraraya gelecektir), hem de tinsel mutluluk içinde sonsuza dek yaşayacaktır

217. Mithra *Mysteria*'ları— Plutarkhos'a göre,[46] Kilikya korsanları Mithra "*mysteria*'larını gizlice kutluyordu", Pompeius tarafından yenilip tutsak edilince, bu

[44] Bkz *Bundehişn*, 34 23, Duchesne-Guillemin *a g y* s 350 vd, Zaehner, *Dawn and Twilight*, s. 309 vd Brahmanlar Hindistan'ında ve Germenlerde de korunmuş bir Hint-Avrupa eskatolojik mitinin söz konusu olduğu kesindir, krş § 177, 192

[45] *Mēnōk i Krat* 8 11-15, *Dēnkart*, XII, 13 kısım 297 krş Duchesne-Guillemin'in saydığı diğer kaynaklar s 351, Zaehner *a g y*, s 314 vd ve 351 G Widengren *Rel. de l'Iran*, s. 230 vd

[46] *Pompey* 24, 5

tapımı Batıya da yaydılar Mithra *mysteria*'larına yapılan ilk açık gönderme budur.[47] *Mihryaşt*'ta (krş. § 109) yüceltilen İran tanrısının hangi süreçle *mysteria*'ların Mithra'sına dönüştüğü bilinmemektedir. Anlaşılan onun tapımı Mezopotamya ve Anadolu'ya yerleşen *magus*'lar arasında gelişmiştir. Tam bir kahraman-tanrı örneği olan Mithra, Parth hükümdarlarının koruyucusu olmuştu. I. Antiokhos Kommagenes'in (MÖ 69-34) anıt-mezarı, tanrıyı kralın elini sıkarken göstermektedir. Ama anlaşıldığı kadarıyla Mithra'ya yönelik krallıyet tapımı hiçbir gizli ritüel içermiyordu; Ahemeniler devrinin sonundan itibaren, büyük *Mithrakana* törenleri kamusal olarak kutlanıyordu.

Mithra *mysteria*'larının mitolojisi ve teolojisi hakkında, özellikle şekillerle bezeli anıtlar sayesinde bilgi sahibi oluyoruz. Edebi belgelerin sayısı fazla değil ve bunlar esas olarak tapımdan ve erginlenme derecelerinin hiyerarşisinden söz ediyor. Mitlerdan biri Mithra'nın tıpkı insansı Ullikummi (§ 46), Frigyalı Agdistis (§ 207) ve Oset mitolojisinin meşhur bir kahramanı gibi, bir kayadan doğuşunu (*de petra natus*) anlatıyordu.[48] Bu nedenle Mithra *mysteria*'larında mağara çok önemli bir role sahipti. Diğer yandan, el-Bîrûnî'nin naklettiği bir rivayete göre Parth kralı tahta çıkmadan bir gün önce bir mağaraya çekiliyor ve uyruklarına yeni doğmuş bir bebek, daha doğrusu doğaüstü kökenli bir çocukmuş gibi yaklaşıp tapınıyorlardı.[49] Ermeni rivayetleri, Meher'in (yani Mihr-Mithra) kapanıp, yılda bir kez çıktığı bir mağaradan söz eder. Nitekim yeni kral yeniden doğup bedenlenmiş Mithra'ydı.[50] Işıkla dolu Beytülahim mağarasındaki İsa'nın doğumuna ilişkin Hıristiyan efsanelerinde de bu İran izleği karşımıza çıkar.[51] Sonuç olarak, Mithra'nın mucizevi doğumu, büyük İran-bağdaştırmacı kozmos egemeni-kurtarıcı mitinin ayrılmaz bir parçasıydı.

En önemli mitolojik bölüm, Mithra'nın boğayı çalması ve bazı anıtlara göre, Güneş'in (Sol) emriyle, onu kurban etmesinden oluşur. Mithraci alçak-kabartmaların ve resimlerin neredeyse tamamında, boğanın öldürülüşü tasvir edilmiştir.

---

47 Tapıma ve tapımın Batıya sızmasına ilişkin tüm diğer edebi, epigrafik ve arkeolojik kaynaklar MS ilk yüzyıllardan daha eskiye uzanmaz.

48 Krş. G. Dumézil, *Légendes sur les Nartes*, s. 192 vd.

49 Al-Bîrûnî, *India* (çev. Sachau), II, s. 10.

50 G. Widengren, *Iranisch-semitische Kulturbegegneng*, s. 65; aynı yazar, *Les religions de l'Iran*, s. 269. Başka örnekler için bkz. S. Hartman, Gayômart, s. 60, dipnot 2; s. 180 ve dipnot 6. Ayrıca krş. I. Gershevitch, *Mithraic Studies* içinde, s. 85 vd.; s. 356.

51 Krş. M. Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne*, s. 61 vd.; aynı yazar, *De Zalmoxis à Gengis Khan*, s. 37 vd.

Mithra görevini istemeye istemeye yerine getirir, başını çevirip bakmadan, bir eliyle boğanın burun deliklerinden yakalar, diğeriyle de böğrüne bıçağı saplar. "Can çekişen kurbanın gövdesinden tüm şifalı otlar ve bitkiler doğdu... İliğinden ekmeği veren buğday filizlendi ve kanından mysteria'ların kutsal içkisini veren bağlar yeşerdi."[52] Mithra'nın boğayı kurban etmesi Zerdüştçü bağlamda bir bilmece gibi görünmektedir. Daha önce gördüğümüz gibi (§ 215), ezeli Boğa'yı Ehrimen öldürmüştür. Bununla birlikte daha geç tarihli bir metin, bu kurbanın yararlı sonuçlarını nakleder: ezeli Boğa'nın ay ışığıyla arınmış tohumundan hayvan türleri doğar ve bedeninden bitkiler biter. Morfoloji açısından, bu "yaratıcı cinayet" bir erginlenme tapımından çok, tarımsal türde bir dinde daha kolay açıklanır.[53] Diğer yandan az önce gördüğümüz gibi (§ 216), mahşer gününde Saoşyant ve Ahura Mazda, öküz Hathayōs'u kurban edecek ve onun yağından ya da iliğinden yapılacak iksir insanları ölümsüz kılacaktır. O halde Mithra'nın başarısıyla bu eskatolojik kurban arasında yakınlık kurulabilir; bu durumda *mysteria*'lara eriştirilmek, nihai Yenilenme'nin, başka bir deyişle erginlenme adayının selametinin bir ön gerçekleştirimi olduğu söylenebilir.[54]

Boğa mağarada, güneş ve ayın huzurunda kurban edilir. 12 burç veya 7 gezegen ve rüzgârlarla dört mevsimin simgeleri, kurban töreninin kozmik yapısına işaret eder. Mithra gibi giydirilmiş iki kişilik, Kautes ve Kautopates, her birinin elinde yanan bir meşale, tanrının yaptığına dikkatle bakar; onlar güneş tanrısı Mithra'nın iki ayrı tezahürünü temsil eder (nitekim sözde-Dionysius, "üçlü Mithra"dan söz eder, *Epist.* 7).

Sol ve Mithra arasındaki ilişkiler henüz çözümlenmemiş bir sorunu gündeme getirmiştir; bir yandan, Mithra'dan daha aşağı bir konumda olmasına karşın, Sol ona boğayı kurban etmesini buyurur, diğer yandan Mithra'ya yazıtlarda *Sol invictus* adı verilir. Bazı sahneler Sol'u, Mithra'nın önünde diz çökmüş dururken gösterirken, başkalarında iki tanrının el sıkıştığı görülür. Her ne olursa olsun, Mithra ve Sol, boğanın etini paylaştıkları bir şölenle dostluklarını perçinler. Şölen kozmik

[52] F. Cumont, *Les Mystères de Mithra* (2. baskı), s. 113. Krş. aynı yazar, *Textes et Monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra*, I, s. 179 vd, 186 vd.

[53] G. Widengren, geç dönemden bir Babil metnini, *Kalu*'yu nakleder; bu metne, kozmik bereketi sağlamak amacıyla bir boğa kurban edilir; krş. *Iranisch-semitische Kulturbegegnung*, s. 51 vd.

[54] Boğa kurbanına ilişkin benzer bir yorum için, bkz. J. R. Hinnels, *Mithraic Studies* içinde, s. 305 vd. Ayrıca H. Windischmann'dan beri (1859) birçok İranbilimci Mithra ile Saoşyant arasındaki çarpıcı benzerliklere dikkat çekmiştir. Bu konuda bkz. en son olarak Hinnels, *a.g.y.*, s. 311 (referanslar için dipnot 132).

mağarada yapılır. İki tanrıya, hayvan maskları takmış yardımcılar hizmet eder. Bu şölen, erginlenme derecelerini belirten masklar takmış müritlerin tarikat şefine (*pater*) hizmet ettiği ritüel yemeklerinin modelini oluşturur. Birçok alçak-kabartmada tasvir edilen bir sahne olan Sol'un Göğe çıkışının bu şölenden kısa bir süre sonra gerçekleştiğine inanılır. Sonra Mithra da göğe yükselir; bazı imgelerde Güneş'in arabasının arkasından koşarken gösterilir.

Mithra, *mysteria* ilahlarının trajik yazgısını paylaşmayan tek tanrıdır. Bu nedenle Mithracı erginlenme senaryosunun ölümü ve dirilişi çağrıştıran sınavlar içermediği sonucuna varılabilir. Erginlenme töreninden önce adaylar, *mysteria*ların sırrını koruyacaklarına yemin ederlerdi (*sacramentum*). Aziz Hieronymus'un bir metni[55] ve birçok yazıt, yedi erginlenme derecesinin adlar dizinini aktarmaktadır: Karga (*corax*), Gelin (*nymphus*), Asker (*miles*), Aslan (*leo*), Pers (*perses*), Güneş Ulağı (*heliodromus*) ve Baba (*pater*). İlk derecelere, yedi yaşından büyük çocuklar bile kabul ediliyordu; anlaşıldığı kadarıyla belli bir dinsel eğitim alıp, şarkılar ve ilahileri öğreniyorlardı. Müritler cemaatı iki gruba bölünmüştü: "Hizmetkârlar" ve *leo* derecesinin üstündeki erginlenmişleri kapsayan "katılımcılar."[56]

Farklı derecelerdeki erginlenmelerin ayrıntılarını bilmiyoruz. Hıristiyan dininin savunucuları, Mithracı *sacramentum*'lara karşı yürüttükleri polemikte (çünkü bunların esin kaynağı Şeytan'dır!) adayı yeni bir hayata soktuğu anlaşılan "vaftiz"den söz etmektedir.[57] Muhtemelen bu ritüel *miles* derecesine hazırlanan aday içindi.[58] Bilindiği kadarıyla, mürit kendisine uzatılan tacı "kendisinin tek tacının" Mithra olduğunu söyleyerek reddetmeliydi.[59] Daha sonra alnı kızgın demirle dağlanıyor[60] veya yanan bir meşaleyle arındırılıyordu.[61] *Leo* derecesindeki ergin

---

[55] *Ep.*, 107. *ad Laetam.*

[56] Krş. Cumont, *Textes et monuments figurés*, I, s. 317 ve II, s. 42. Burada Porphyros, *De abstinentia*, IV, 16'dan da bir parça alıntılanmıştır.

[57] Tertullianus, *De preascr. haeret.* 40. Krş. *Textes et Monuments*, II, s. 51.

[58] Loisy, *Mysteres paiens et mystère chretien*, s. 173. *Corax*'a özgü erginlenme sınavını bilmiyoruz; Porphyros'a göre (*De abst.*, IV, 16), "Kargalar" yardımcılardır. (Karganın, Güneşin boğayı kurban etme buyruğunu Mithra'ya aktaran habercı olduğunu hatırlatalım.) *Nymphus* derecesine özel alametler, bir şamdan (evlilik şamdanı), bir saltanat tacı (Venus'e gönderme) ve müridin artık erişebileceği "yeni ışığı" simgeleyen bir kandildi.

[59] Tertullianus, *De corona*, 15 (= *Textes et Monuments*, II, s. 50).

[60] Tertulianus, *De praescr. haeret.*, 40.

[61] Lukianos, *Menippus*, 7.

lenme töreninde, adayın ellerine bal dökülüyor ve dili de balla kaplanıyordu. Bal mutluların ve yeni doğanların besiniydi.[62]

IV. yüzyıldan bir Hıristiyan yazara göre, adayların gözleri bağlanıyor, bu arada çılgınca hareketler yapan bir topluluk onları kuşatıyor, bir kısmı kanatlarını çırparak karga gaklamaları çıkarırken, diğerleri aslan gibi kükrüyordu. Elleri tavuk bağırsaklarıyla bağlanmış bazı adayların suyla dolu bir hendeğin üstünden atlaması gerekiyordu.[63] Capua'daki *mithraeum*'da* bulunan resimlerde yer alan erginlenme sahneleri, bu anlatılan erginlenme sınavlarından bazılarına inandırıcılık kazandırmaktadır. En iyi korunmuş sahnelerden birini Cumont şöyle betimler: "Murit çıplak bir halde, gözleri bağlı ve belki elleri de arkadan bağlanmış olarak oturur. Erginleyici sanki onu öne doğru itecekmiş gibi arkasından yaklaşır. Karşısında, Doğu tarzı bir giysiye bürünmüş ve başında da uzun bir Frigya külahı olan bir rahip, elindeki kılıcı uzatarak müride yaklaşır. Başka sahnelerde, çıplak adayın diz çöktüğü, hatta yere uzandığı da görülür."[64] Erginlenecek adayın bir cinayet benzetmecesinde yer alması gerektiği ve ona kurbanın kanıyla boyanmış bir kılıç gösterildiği de biliniyor.[65] Büyük olasılıkla bazı erginlenme ritüelleri bir kuklayla yapılan dövüşleri de içeriyordu. Nitekim tarihçi Lampridius, İmparator Commodus'un gerçek bir cinayet işleyerek Mithra *mysteria*'larını kirlettiğini yazar.[66] İleri sürüldüğüne göre Commodus, bir *miles*'i "Baba" derecesinde erginlerken, yalnızca benzetmece halinde sunması gereken cinayeti gerçekten işlemiş ve adayı öldürmüştür.

Yedi derece birer gezegenin koruması altındaydı: *corax*'ı Merkür, *nymphus*'u Venüs, *miles*'i Mars, *leo*'yu Jüpiter, *Perses*'i Ay, *heliodromus*'u Güneş ve *Pater*'i de Satürn koruyordu. Santa Prisca ve Ostia *mithraeum*'larında gezegenlerle ilişkiler

---

[62] Porphyros, *De antro nymph.* 15 (= *Textes et Monuments* II, s. 40). Yeni doğan bebeklerin dillerinin üzerine bal sürülürdü. İran geleneğinde balın aydan geldiği kabul edilirdi. Krş. Cumont, *a.g.y.* I, s. 320.

[63] Sözde-Augustinus, *Quaest. vet. et novi Test.* 114, 12 (= *Textes et Monuments*, II, 8). Bazı yazarlar bu bilginin doğruluğuna kuşkuyla karşılamaktadır, ama Loisy'nin dediği gibi, "anlatıların kaba niteliği, onun gerçekliğini doğrulamaktadır; yazarımızın bu konuda söyledikleri, yapılan hareketlerin onun anlamını bilmediği veya yinelemek istemediği bir simgesel yorumu olduğunu düşündürtmektedir" (*a.g.y.*, s. 183).

* *Mithraeum* (çoğ. *Mithraea*): Mithra tapımının yapıldığı tapınak. –yn

[64] F. Cumont, *Les religions orientales*, s. 142, levha XIII. Capua *mithraeum*'undaki başka desenlerin röprodüksiyonları için, bkz. Vermasseren, *Mithras*, Şekil 51-53, s. 132-133.

[65] Cumont, *Les Mystères de Mithra*, s. 135.

[66] *Commodus*, 9= *Textes et Monuments*, II. 21.

açıkça tasvir edilmiştir.[67] Diğer yandan Origenes,[68] her biri farklı madenlerden yapılmış (kurşun, kalay, tunç, demir, alaşım, gümüş ve altın) ve ayrı ayrı tanrılarla ilişkilendirilmiş (kurşun Kronos'la, kalay Aphrodite'yle vb) yedi basamaklı bir merdivenden söz eder. Böyle bir merdiven büyük olasılıkla hem Mithracı gizli cemiyetin simgesi yerine geçiyor, hem de ritüel bir rol –bu rolün ne olduğunu bilmiyoruz– oynuyordu.

218. "Eğer Hıristiyanlığın Yolu Kesilseydi..." — Mithra *mysteria*'ları tartışılırken Ernest Renan'ın meşhur cümlesini alıntılamak kaçınılmaz oluyor: "Eğer büyüme aşamasındaki Hıristiyanlığın yolu, herhangi ölümcül bir hastalık tarafından kesilseydi, dünya herhalde Mithracı olurdu."[69] Renan, Mithra *mysteria*'larının III. ve IV. yüzyıllardaki saygınlığından ve halk arasındaki yaygınlığından etkilenmiş olsa gerek, herhalde ona en çarpıcı gelen de, bu *mysteria*'ların Roma İmparatorluğu'nun bütün eyaletlerine yayılmış olmasıydı. Gerçekten de bu yeni *mysteria* dini gücü ve özgünlüğüyle ağır basıyordu. Gizli Mithra tapımı, İran mirasını Yunan-Roma sentezine katmayı başarmıştı. Onun panteonunda, klasik dünyanın başlıca tanrıları Zurvan ve diğer Doğu tanrılarıyla yan yana boy gösteriyordu. Ayrıca Mithra *mysteria*'ları imparatorluk çağına özgü tinsel akımları, yani astrolojiyi, eskatoloji spekülasyonlarını, güneş dinini (filozoflar tarafından güneş tektanrıcılığı olarak yorumlanıyordu) özümsemiş ve bünyelerine katmıştı. İran mirasına karşın, tören dili Latinceydi. Yabancı (Mısırlı, Suriyeli, Fenikeli) bir ruhban sınıfı tarafından yönetilen diğer Doğulu selamet dinlerinden farklı olarak, *mysteria*'ların şefleri, *pater*'ler İtalya yarımadasındaki nüfus gruplarından ve Roma eyaletlerinden çıkıyordu. Ayrıca Mithracılık, orji nitelikli veya canavarca ritüeller içermemesiyle de diğer *mysteria*'lardan ayrılıyordu. Tam bir asker dini olan bu tapım, üyelerinin disiplini, kanaatkârlığı ve ahlakıyla, eski Roma geleneğini anımsatan bu erdemlerle bu dinin dışında kalanları da gerçekten etkiliyordu.

Mithracılığın kazandığı yaygınlık ise mucizevi boyutlardaydı. İskoçya'dan Mezopotamya'ya, Kuzey Afrika ve İspanya'dan Orta Avrupa ve Balkanlar'a kadar yayılmıştı. Tapınakların çoğu eski Roma eyaletleri olan Daçya, Pannonia, Germania'da bulunmuştur. (Tapım, ne Yunanistan'a ne de Anadolu'ya girmemiş gibidir.) Bu-

[67] Ferrua, *Il mitreo sotto la chiesa di Santa Prisca*, s. 72 vd.; G. Becatti, *Scavi di Ostia*, c. II: *I Mitrei* (Roma, 1954), s. 108 vd.

[68] *Contra Celsum*, VI. 22.

[69] *Marc Aurèle*, s. 579.

nunla birlikte her bir gizli cemiyetin en fazla 100 üye kabul ettiğini de hesaba katmak gerekir. Dolayısıyla belli bir anda yüz kadar tapınağın bulunduğu Roma'da bile, müritlerin sayısı 10 000'i geçmiyordu.[70] Mithracılık neredeyse yalnızca askerlere açık gizli bir tapımdı, dinin yayılma hatları lejyonların hareketlerini izliyordu. Erginlenme ritüelleri hakkında sahip olduğumuz kısıtlı bilgi, Mısır veya Frigya *mysteria*'larından çok, Hint-Avrupa "erkek cemiyetleri"nin (*Männerbünde*) erginlenmelerini hatırlatmaktadır (§ 175) çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi, Mithra ölümü tanımamış tek *mysteria* tanrısıydı. Diğer gizli tapımlar içinde yalnızca Mithracılık kadınları kabul etmiyordu. Kadınların selamet tapımlarına katılımının daha önce hiç görülmemiş oranlara ulaştığı bir çağda, böyle bir yasak tüm dünyanın Mithracılığı kabul etmesini tamamen olanaksız kılmasa bile, en azından çok güçleştiriyordu.

Yine de Hıristiyanlık savunucuları Mithracılığın olası "rekabet"inden çekiniyordu, çünkü *mysteria*'ları efkaristiyanın (kutsal ekmek ve şarap ayini) şeytani bir taklidi olarak görüyorlardı. Iustinus,[71] ekmek ve suyu kutsama için kullanmayı öngören "kötü şeytanları" suçluyordu, Tertullianus[72] "ekmeğin kurban olarak adanması"ndan söz ediyordu. Gerçekten de erginlenmişlerin ritüel yemeği, boğanın kurban edilmesinden sonra Mithra ve Sol'un yaptığı şölenin bir anısıydı. Bu tür şölenlerin, Mithracı erginlenmişler için bir kutsama yemeği mi oluşturduğunu, yoksa imparatorluk çağında çok yaygın olan diğer ritüel ziyafetlerine mi benzediğini saptamak güçtür.[73] Her ne olursa olsun, Mithracı (ne de diğer *mysteria*'lı tapımlardaki) şölenlerin dinsel bir anlama sahip olduğu inkâr edilemez, çünkü belli bir tanrısal örneği takip etmektedirler. Hıristiyanlık savunucularının onlara yönelttiği sert suçlamalar bu yemekleri ekmek-şarap ayininin şeytani taklitleri olarak kınamaları da onların kutsal niteliğini göstermektedir. Erginlenme vaftizini başka tapımlar de uyguluyordu. Ama II. ve III. yüzyılların Hıristiyan teologları açısından, Mithracılıkla olan benzerlikler daha da rahatsız edicidir; kızgın demirle alına dağlanan işaret, onlara vaftiz kutsamasını tamamlayan bir ritüel olan *signatio*'yu hatırlatıyordu, ayrıca II. yüzyıldan itibaren, iki din de tanrılarının doğumunu aynı günde (25 Aralık) kutluyor ve dünyanın sonu, kıyamet ve ölülerin dirilişi konusunda benzer inançları paylaşıyorlardı.

---

[70] Krş. Widengren, "The Mithraic Mysteries," s. 453.
[71] *Apol.*, 66.
[72] *De praescr.*, 40.
[73] Krş. I. P. Kane, "The Mithraic Cult Meal in Its Greek and Roman Environment," s. 343 vd.

Ama bu inançlar ve bu mitsel-ritüel senaryolar zaten Helenistik çağ ve Roma döneminin *Zeitgeist*'ının bir parçasıydı. Anlaşılan o ki, farklı bağdaştırmacı selamet dinlerinin teologları, değerini ve başarısını önceden bildikleri bazı düşünce ve kalıplaşmış ifadeleri alıp kullanmakta bir sakınca görmüyorlardı (bu konuda daha önce Frigya *mysteria*'ları örneğini vermiştik, § 207). Sonuçta asıl önemli olan, dini kabul ve erginlenme sınavları yoluyla öğrenilen mitsel-ritüel senaryoya getirilen teolojik yorum ve kişisel deneyimdi (bu konuda hem Hıristiyan olmayan kitleler içinde, hem de Hıristiyanlık tarihinde çeşitli kutsamalara yüklenen çok sayıda ve farklı değeri hatırlamak yeterli olacaktır).[74]

Birçok imparator, özellikle de siyasi nedenlerle, Mithracılığı destekledi. Diocletianus ve diğer Augustuslar 307 veya 308'de Carnutum'da "imparatorluğun yardımcısı" Mithra'ya bir sunak adadılar. Ama Konstantinos'un 312'de Milvius köprüsünde kazandığı zafer, Mithracılığın sonunu getirdi. Iulianos'un çok kısa saltanatında tapım tekrar eski saygınlığına kavuştu: bu filozof-imparator Mithracı olduğunu açıklıyordu. Onun 363'te ölmesinden sonra bir hoşgörü dönemi başladı, ama Gratianus'un 382 tarihli kararnamesi Mithracılığa verilen resmi desteği sona erdirdi. Tüm batını selamet dinleri ve gizli cemiyetler gibi, Mithra tapımı de baskı ve kovuşturmaya uğrayınca tarihsel bir gerçek olarak ortadan kayboldu. Ama İran dinsel dehasının başka yaratımları, giderek Hıristiyanlaşan dünyaya sızmaya devam etti. III. yüzyıldan itibaren Maniheizmin başarıları kilisenin temellerini sarstı ve Maniheist düalizmin etkileri tüm ortaçağ boyunca sürdü. Diğer yandan İran kaynaklı birçok dinsel düşünce –özellikle İsa'nın doğumuna ilişkin birkaç motif, meleklerle ilgili bilgiler, magus izleği, ışık teolojisi, Gnostik mitolojinin bazı unsurları– sonunda hem Hıristiyanlık hem de İslam tarafından özümsendi, bazı örneklerde bu düşüncelerin izleri erken ortaçağdan Rönesans'a ve Aydınlanma çağına kadar takip edilebilmektedir.[75]

[74] Krş. John R. Hinnels, "Christianity and the Mystery Cults," s. 20.

[75] Bkz. Bu eserin III. cildi.

§ 212. Parthların siyasal ve kültürel tarihi konusunda iyi bir sunum için bkz. Franz Altheim, *Alexandre et l'Asie* (Fr. çev. Paris, 1954), s. 275 vd. R. Ghirshman, *Parthes et Sassanides* (Paris, 1962), J. Wolski, "Les Achéménides et les Arsacides," *Syria*, 43, 1966, s. 65-89; aynı yazar, "Arsakiden und Sasaniden," *Festschrift für Franz Altheim* (Berlin, 1969), I, s. 315-322.

Elimizdeki kitabın 1. cildinde, § 100'de sayılan İran'ın dinsel tarihine ilişkin tüm genel sunumlar Parth çağına ilişkin bölümler içermektedir. Özellikle bkz. J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien* (Paris, 1962), s. 224 vd. G. Widengren, *Les religions de l'Iran* (Fr. çev. Paris, 1968), s. 201 vd.; aynı yazar, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in partischer Zeit* (Köln ve Opladen, 1960); aynı yazar, "Juifs et Iraniens à l'époque des Parthes," *Vetus Testamentum*, Ek IV, 1957, s. 197-240; aynı yazar, "Iran and Israel in Parthian Times," *Temenos*, II, 1966, s. 139-177. Stig Wikander, *Feuerpriester in Kleinasien und Iran* (Lund, 1946).

Hystaspes'in Kehanetleri hakkında bkz. Widengren, *Les religions de l'Iran*, s. 228 vd. J. Bidez-F. Cumont, *Les mages hellénisés* (Paris, 1934), I, s. 228 vd. John R. Hinnells bu *Kehanetler*'in Zerdüştçü teolojiyle uyumlu olduğu kanısındadır; krş. "The Zoroastrian Doctrine of Salvation in the Roman World" (*Man and His Salvation. Studies in Memory of S. G. F. Brandon*, Manchester, 1973, s. 125-148), s. 146 vd. Krş. F. Cumont, "La fin du monde selon les mages occidentaux," *RHR*, Ocak-Haziran 1931, s. 64-96.

Arsakidler devrinde krallık ve Mithridates Eupator'un mucizevi yaşamöyküsündeki ergınleyici simgesellik hakkında, bkz. Widengren, "La légende royale de l'Iran antique," *Hommages à Georges Dumézil* (Bruksel, 1960), s. 225-237 ve *Les religions de l'Iran*, s. 266 vd.

§ 213. Zurvan'ın arkaik yapısı hakkında, bkz. G. Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran* (Uppsala, 1938), s. 300 vd., ayrıca krş. *Religions de l'Iran*, s. 244 vd., 314 vd. Zurvan hakkındaki metinler, R. C. Zaehner, *Zurvan, a zoroastrian dilemma* (Oxford, 1955) içinde çevrilmiş ve yorumlanmıştır; ayrıca krş. aynı yazar, *The Teachings of the Magi* (Londra, 1956).

Zurvanlık hakkındaki geniş külliyat içinden, Zaehner, Widengren ve Duchesne-Guillemin'in eserleri dışında, şunları sayalım: M. Molé, "Le problème zurvanite," *JA*, c. 247, 1959, s. 431-470; Ugo Bianchi, *Zamān i Ohrmazd* (Torino, 1958), s. 130-189; Gherardo Gnoli, "Problems and Prospects of the Studies on Persian Religion" (*Problems and Methods of the History of Religions*, Leiden, 1971, s. 67-101), s. 85 vd.

Doğu Avrupa'dan Sibirya'ya kadar her yana yayılmış, Tanrı'nın rakibinin de rol oynadığı kozmogoni mitleri üzerine, bkz. M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis Khan* (1970), s. 81-130 (İran efsaneleri s. 109-114'te çözümlenmiştir).

Eznik, *Contre les sectes* (çev. Zaehner, *Zurvan*, s. 438-439) içinde anlatılan mitin devamında Ahura Mazda dünyayı yarattıktan sonra güneş ve ayı nasıl yapacağını bilmiyordu. Ehrimen ise bunu biliyordu ve demonlara bundan söz etti. Ahura Mazda güneşi yaratmak için annesi ve ayı yaratmak için de kız kardeşiyle yatmalıydı. Bir demon reçeteyi hemen gidip Ahura Mazda'ya anlattı; krş. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis Khan*, s. 109-110 ve dipnot 80-81.

Widengren'in *Religions de l'Iran* da gösterdiği gibi (s. 321) *magus*'lar da ensest ilişki uygulamalarıyla tanınıyordu. Eznik'in naklettiği mitin devamı bir çelişkiyi de içermektedir, çünkü "başarılı bir yaratıcı" olarak görünen Ahura Mazda ("Ahura Mazda'nın yarattığı her şey iyi ve doğruydu"), yine de yaratımını tamamlayamamıştır, burada bazı dualistik türlerinin ayırt edici özelliğini oluşturan "zihinsel yorgunluk" söz konusudur (krş. *De Zalmoxis...*, s. 110 vd ve birçok yerde). Bu bölüm herhalde Parth Magilerinin davranışını doğrulamak amacıyla eklenmiş, nedenbilimsel bir mittir.

§ 214. Sasani çağındaki dinleri III. ciltte ele alacağız (bkz. daha aşağıda § 216). Widengren *Les religions de l'Iran*, s. 273 vd ve Duchesne-Guillemin, *a.g.y.*, s. 276 ve devamında bu konuda iyi bir inceleme bulmak mümkündür. Bununla birlikte geç dönem metinlerinde rastlanan birçok anlayışın Ahemeni döneminden daha eskiye uzanmadığını unutmamakta yarar vardır, krş. d.g. yaz. birlikte G. Widengren, "The Problem of the Sassanid Avesta," *Holy Book and Holy Tradition* içinde (yay. haz. F. F. Bruce ve E. G. Rupp, Manchester University Press, 1968), s. 36-53.

Binyıl öğretisi ve üç zaman formülü (*arşōkāra, fraşokara* ve *marşokara*) hakkında bkz. H. S. Nyberg, "Questions de cosmogonie et de cosmologie Mazdéennes" *JA* 214 1929, s. 193-310 219 1931 s. 1-134), s. 89 vd. aynı yazar *Die Religionen des alten Iran* (Leipzig, 1938), s. 380 vd. Sınırlı zaman ve aydın atma araçlarının rolü hakkında bkz. M. Molé *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien* (Paris, 1963), s. 395 vd.

§ 215. İki yaratılış hakkında bkz. Nyberg, Duchesne-Guillemin, Zaehner ve Widengren'in kitapları dışında, *mēnōk* ve *gētīk* üzerine, G. Gnoli, "Osservazioni sulla dottrina mazdaica della creazione" (*Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, özel sayı, 13, 1963, s. 163-193), s. 180 vd. S. Shaked, "Some Notes on Ahreman the Evil Spirit and his Creation" (*Studies in Mysticism and Religion presented to Gershom G. Scholem*, Kudüs, 1967, s. 227-234), aynı yazar "The Notions *mēnōg* and *gētīg* in the Pahlavi Texts and Their Relation to Eschatology," *Acta Orientalia*, 32 1971, s. 59-107, Mary Boyce *A History of Zoroastrianism* I (Leiden, 1975) s. 229 vd. Ayrıca bkz. Henry Corbin, "Le Temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme" (*Eranos-Jahrbuch*, 20, 1955, s. 150-217).

§ 216. Gayōmart miti üzerine kaynaklar, A. Christensen, *Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire legendaire des Iraniens* (Leiden-Uppsala, 1917-1934, I. s. 19 vd). S. S. Hartmann, Gayōmart, *étude sur le syncrétisme dans l'ancien Iran* (Uppsala, 1953, pek ikna edici olmayan bir çalışma) ve M. Molé, *Culte, mythe et cosmologie* (s. 280 vd, 409 vd, 447 vd) içinde kısmen çevrilip yorumlanmıştır.

Duchesne-Guillemin *a.g.y.*, s. 208 vd, 324 vd; Zaehner, *Dawn and Twilight*, s. 180, 232, 262 vd. M. Molé, *a.g.y.*, s. 484 vd. (Hartmann'ın savının eleştirisi) konunun iyi işlendiği çalışmalardır. K. Hoffmann yarı tanrısal bir Veda kişiliği olan Mārtānda ("ölümcül tohum") ile

benzerlikleri ortaya çıkarmıştır. krş. "Mārtānda et Gayōmart" *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft*, 11 1957 s. 85-103

Makrokozmos-mikrokozmos izleği ve kozmogoniyle Gayōmart'la ilişkileri üzerine, bkz Anders Olerud, *L'Idée de macrocosmos et de microcosmos dans le TIMEE de Platon* (Uppsala, 1951), s. 144 vd ve Ugo Bianchi *Zamān i Ohrmazd. Lo zoroastrismo nelle sue origini e nella sue essenza* (Torino, 1958) s. 190-221 (s. 194 vd. Olerud'un eleştirisi)

Yahudi çevrelerinde Âdem hakkında benzer spekülasyonlara rastlanır *Sibylla Kitapları*'ndan, MÖ II. veya I. yüzyıl tarihli bir metin (III, 24-26), Âdem (*Adam*) adını bir kozmos simgesi olarak açıklar A = *anatole*, Doğu, D = *dusis*, Batı A = *arktos* Kuzey M = *mesembreia*, Güney Ayrıca krş *Köle Hanok'un Kitabı* (Charles, *The Apocrypha*, Oxford, 1913, II. s. 449) simyacı Zosimos, *Commentaires authentiques*, kısım 11, çev Festugière *La Révélation d'Hermès Trismégiste* I (Paris 1944) s. 269

Kurban edilen veya asılan masum bir varlığın tohumundan doğan bitki insanlar mitii üzerine, bkz. M. Eliade, "Gayōmart et la Mandragore," *Ex Orbe religionum Studia Geo Widengren Oblata*, II (Leiden, 1972), s. 65-74

Bundahişn'de nakledilen daha eski bir rivayete göre, Gayōmart saldırganlara şiddetle direnmiş ve ölmeden önce onlara da büyük kayıplar verdirmiştir Maniheist mitolojide İlk İnsan, Gēhmurd (Gayōmart) Kötü'nün saldırısına karşı direnişin komutanıydı krş G Widengren, "The Death of Gayōmart" (*Myths and Symbols. Studies in Honor of Mircea Eliade*, Chicago, 1969, s. 179-193) s. 181 Ayrıca bkz aynı yazar "Primordial Man and Prostitute A Zervanite Motif in the Sassanid Avesta," *Studies in Mysticism and Religion, presented to Gershom G. Scholem*, s. 337-352

Mükemmel İnsan olarak Gayōmart hakkında, bkz M Molé *Culte, mythe et cosmologie*, s. 469 vd. Molé'ye göre, "Mazdeizm'in makro-insan Gayōmart değildir O daha çok Ahura Mazda'nın bir tecelisine benzer" (a.g.y., s. 410)

İnsanın içindeki tükenmez yok olmaz unsurun farklı ifadeleri (*ahū*, "can"; *urvan*, "ruh", *baodhah*, "bilgi" *dēnā* ve *fravaş*) Duchesne-Guillemin, *a.g.y.*, s. 327 ve devamında çözümlenmiştir Ayrıca burada konuyla ilgili eleştirel kaynakçanın özü de hatırlatılmıştır

Gelecek kurtarıcılar ve nihai yenilenme hakkında, bkz Duchesne-Guillemin, s. 343 354 (eskatolojide fark edilebilen çelişkilerin kısa çözümlemesi, s. 352-353) G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, s. 127 vd, Molé a.g.y. s. 412 vd ve elimizdeki kitabın I. cildindeki (§ 111-112) kaynakçalar

§ 217 Franz Cumont'un iki ciltlik eseri, *Textes et Monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra*, I, II (Brüksel, 1896, 1898) vazgeçilmezliğini korumaktadır Aynı yazar küçük bir sentez kitabı da yayımlamıştır *Les Mystères de Mithra* (Brüksel 1900, 3 baskı, 1913), ayrıca bkz *Les religions orientales dans le paganisme romain* (4 baskı, Paris, 1929), s. 131 vd, 270 vd Cumont'un Mithracılık üzerine herhalde ölümünden üç ay önce Mayıs 1947'de tamamladığı son çalışması ancak 1975'te yayımlanmıştır "The Dura Mithraeum," çev ve yay E D Francis *Mithraic Studies* içinde (Manchester 1975 s. 151-214 Cumont'un yorumunun eleştirel bir

çözümlemesi için, bkz. R. L. Gordon, "Franz Cumont and the Doctrines of Mithraism," *a.g.y.*, s. 215-248. Daha önce Stig Wikander, Cumont'un *Etudes sur les Mystères de Mithra* adlı çalışmasının yayımlanan ilk (ve tek) fasikülündeki (Lund 1950) yeniden oluşturma çabasını eleştirmişti (ama bkz. Widengren'in değerlendirmeleri, *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte*, Leiden, 1955, s. 114 vd.)

Yazıtlar ve anıtlar külliyatı M. I. Vermaseren, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, I-II'de (Lahey 1956-1960) güncellenmiştir. Bkz. aynı yazar, *Mithras, The Secret God* (Londra ve New York, 1963, Danca'dan çevrilmiştir)

A. Loisy, *Les Mystères païens et le mystère chrétien* (2. baskı, 1930), s. 157-198, R. Pettazzoni, *I Misteri* (Bologna, 1924), s. 220-281, J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, s. 248-256, G. Widengren, "The Mithraic Mysteries in the Greco-Roman World with Special Regard to Their Iranian Background" (*La Persia e il mondo greco-romano* içinde, Accademia Nazionale de Lincei, 1966, s. 433-455 yazarın daha önceki yayınlarına göndermelerle birlikte): R. C. Zaehner *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, s. 128 ve devamında kısa sunumlar yer almaktadır. Ayrıca bkz. K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt* (Freiburg im Breisgau, 1943), s. 281 vd.

1971'de Manchester'da yapılan Birinci Uluslararası Mithracılık İncelemeleri Kongresi'nin tebliğleri, John R. Hinnells yönetiminde yayımlanmıştır: *Mithraic Studies* (Manchester University Press 1971). İkinci Kongre 1975'te Tahran'da toplanmıştır. Ayrıca bkz. *The Journal of Mithraic Studies*, 1975 vd.

G. Widengren eserlerinin çoğunda Mithra *mysteria*'larında bulunan İran kökenli unsurları öne çıkarmıştır, bkz. son olarak "The Mithraic Mysteries," birçok yerde. R. Merkelbach İran kökenli başka özellikler de bulgulamıştır, krş. "Zwei Vermutungen zur Mithrasreligion," *Numen*, 6 1959, s. 154-156. Parth kralının tahta çıkışı ve Meher üzerine Ermeni rivayetleri hakkında, bkz. G. Widengren, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in partischer Zeit* (Köln ve Opladen), s. 65 vd, S. Hartman, Gayômart (Uppsala, 1953), s. 60, dipnot 2, s. 180 ve dipnot 6. Krş. Eliade, *De Zalmoxis*, ss. 37 vd.

Carsten Colpe, "Mithra-Verehrung, Mithras-Kult und die Existenz iranischer Mysterien" başlıklı makalesinde (*Mithraic Studies*, s. 378-405) *mysteria*'ların kökenini Pontus ve Kommagenes bölgesine yerleştirir: bu yazara göre, belki de daha yakın tarihli (MS II. yüzyıl) ve siyasal yönelimli bağdaştırmacı bir tapım söz konusudur.

Kurban töreninden *önce* Mithra ve boğayı gündeme getiren bölümler üzerine, bkz. Duchesne-Guillemin, *a.g.y.*, s. 250 ve M. I. Vermaseren *Mithras, the Secret God*, s. 79 vd., bu maceralar yalnızca Orta Avrupa'da, Ren ile Tuna arasında kalan bölgedeki anıtlarda tasvir edilmiştir.

Kautes ve Kautopates üzerine, bkz. Leroy A. Campbell. *Mithraic Iconography and Ideology* (Leiden, 1968) s. 29 vd ve Martin Schwartz, "Cautes and Cautopates the Mithraic Torch bearers," *Mithraic Studies* içinde, s. 406-423. bu iki incelemede daha önceki külliyatın büyük bölümü de sayılmıştır.

Boğa kurbanı tasvirlerinde, Mithra başı dönük olarak, "sanki arkasına bakıyor gibi ve yüzünde tuhaf bir hüzün ifadesiyle gösterilir. genellikle solda yer alan bir karga ona doğru eğil-

mıştır; yine genellikle soldaki köşede güneş, sağdakinde ay figürleri bulunur aşağıda bir yılan ya da bir köpek yaradan fışkıran kana doğru atılır, bir akrep can çekişen hayvanın testislerini kıskacıyla sıkıştırır ve iğnesiyle sokar, kimi zaman bir karınca da şölene katılır, ya da boğanın altında duran bir *kratēros* tasvir edilir bir aslan sanki testiyi koruyor veya testiden içiyor gibi görünür, bu arada yılan da aynı işle uğraşır gibidir. Boğanın havaya dikilmiş kuyruğunun ucu başak demeti biçimindedir Hatta kimi anıtlarda boğanın yarasından kan yerine başaklar fışkırdığı gösterilir" (Loisy *Les Mystères païens*, s 185-186, Cumont'u özetlerken)

Boğa kurban eden Mithra üzerine oldukça geniş kaynakça içinden şunları hatırlatalım Vermasseren, *a.g.y.*, s 67 vd; aynı yazar "A Unique Representation of Mithras." *Vigiliae Christianae*, 4, 1950, s. 142-256, L A Campbell, *Mithraic iconography*, s. 247 vd, John R. Hinnells, "Reflections on the Bull Slaying Scene," *Mithraic Studies* s 290-312 (yazar, boğa kurbanı sahnesinde bulunan hayvanların –köpek, yılan akrep– İyi ve Kötü arasındaki çatışmayı temsil ettiğini öne süren Cumont'un yorumunu reddeder)

Iran Zerdüştilerinde *Mihragan* sırasında hayvanların kurban edilmesi üzerine, bkz Mary Boyce, "*Mihragan* Among the Iran Zoroastrians," *Mithraic Studies*, s 106-118

Mithra erginlenmesinin yedi derecesi hakkında, bkz F Cumont *Textes et monuments figurés*, I, s 314 vd, G Widengren, "The Mithraic Mysteries " s 448 vd, Campbell, *a g y.*, s 303 vd Uzun süre ikinci derece *nymphus* değil, Hieronymus'un hiçbir yazmasında (*Ep ad Laetam*, 107, 10) geçmemesine karşın, *kryphius*'tu ama bu terim San Silvestro Mithra yazıtlarında bulgulanmıştır; krş. Bruce M. Metzger, "The Second Grade of Mithraic Initiation," *Historical and Literary Studies* içinde (1968), s. 25-33 Ayrıca bkz W Vollgraff "Les cryfii des inscriptions mithraiques," *Hommage à Waldemar Deonna* (Brüksel, 1957), s 517-530

Bazı bilginlerin, IV yüzyıldan bir yazarın (Sözde Augustinus, *Quaest vet. et novi Test* 114 12) betimlediği erginlenme törenini doğru kabul etmek konusunda tereddütleri vardır, krş F Saxl, *Mithras Typengeschichte Untersuchungen* (Berlin, 1931), s 67, dipnot 2 Buna karşılık Loisy'nin ardından (*a.g.y.*, s 183), Prümm (*Handbuch*, s. 290) ve J Leipold (Leipold-W Grundmann, *Die Umwelt des Christentums* içinde c III, Berlin 1967, s. 35) bu metinde yapılan erginlenme sınavı betimlemelerinin gerçek olduğunu kabul etmektedir

Capua'daki *mithraeum* fresklerinin renkli röprodüksiyonları kısa süre önce M J Vermaseren, *Mithriaca*, I *The Mithraeum at Sa Maria Capua Vetere* (Leiden, 1971) içinde yayımlanmıştır Ayrıca bkz. aynı yazar, *Mithriaca*, II *The Mithraeum at Ponza* (1974)

§ 218. Mithra *mysteria*larının Roma İmparatorluğu içinde yayılması üzerine zengin bir kaynakça mevcuttur Bkz F Cumont, *Textes et monuments figurés* ve M. I Vermasseren, *Corpus Inscriptionum*, I-II Ayrıca krş Vermasseren, *Mithriaca*, I-II, W Blawatsky ve G. Kochelenko, *Le culte de Mithra sur la côte septentrionale de la mer Noire* (Leiden, 1966), V J Walters, *The Cult of Mithras in the Roman provinces of Gaul* (Leiden, 1974), G Ristow, *Mithras in römischen Köln* (Leiden, 1974), CC M Daniels, "The Role of the Roman Army in the Spread of Practice of Mithraism," *Mithraic Studies*, s. 249-274 Nicolae Mitru, "Mithraismul in Dacia," *Studii Teologice* (Bükreş) Seria II, c 23 1971, s. 261-273

R. Merkelbach, Mithracı kozmogoninin Platon'un *Timaios*'undan esinlendiği kanısındadır. Krş. "Die Kosmogonie der Mithra-mysterien" (*Eranos-Jahrbuch* 34, Zürih, 1966, s. 219-258), s. 249 vd. Ayrıca bkz. R. Turcan, *Mithras Platonicus. Recherches sur l'hellenisation philosophique de Mithra* (Leiden, 1975).

Antik çağdaki tapım yemeklerinin karşılaştırmalı bir çözümlemesi için, bkz. J. P. Kane, "The Mithraic Cult Meal in Its Greek and Roman Environment," *Mithraic Studies*, s. 313-351 (özellikle bkz. s. 341 vd.). Ayrıca bkz. A. D. Nock, "Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments," *Mnemosyne*, Ser. 4, 5, 1952, s. 177-213 (bu inceleme *Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford, 1972, s. 791-820'de yeniden basılmıştır) ve daha aşağıda § 220'de belirtilen kaynakça.

Hıristiyan din savunucusu yazarların tanıklığı üzerine, bkz. Carsten Colpe, "Die Mithramysterien und die Kirchenväter," *Romanitas et Christianitas, Studia J. H. Waszink* içinde (Amsterdam-Londra), s. 29-43.



HIRİSTİYANLIĞIN DOĞUŞU



219 Bir "Meçhul Yahudi": Nasıralı İsa— MS 32 veya 33'te, Hıristiyanlara zulmetmekte gösterdiği gayretle sivrilen Saul adında genç bir Ferisî, Kudüs'ten Şam'a gidiyordu. "Birdenbire gökten gelen bir ışık çevresini aydınlattı. Yere yıkılan Saul, bir sesin kendisine 'Saul, Saul, neden bana zulmediyorsun?' dediğini işitti. Saul, 'Ey Efendim, sen kimsin?' dedi. 'Ben senin zulmettiğin İsa'yım' diye yanıt geldi. 'Haydi kalk ve kente gir, ne yapman gerektiği sana bildirilecek.' Saul'la birlikte yolculuk eden adamların dilleri tutuldu, oldukları yerde kalakaldılar. Sesi duydularsa da kimseyi göremediler. Saul yerden kalktı, ama gözlerini açtığında hiçbir şey göremiyordu. Sonra kendisini elinden tutup Şam'a götürdüler. Üç gün boyunca gözleri görmeyen Saul hiçbir şey yiyip içmedi." Sonuçta Hananya adındaki bir Hıristiyan, İsa'nın görü yoluyla verdiği talimat üzerine, ellerini Saul'ün üzerine koydu ve Saul yeniden görmeye başladı. "Kalkıp vaftiz oldu. Sonra yemek yiyip, kuvvet buldu."

Bu olay, İsa çarmıha gerildikten iki veya üç yıl sonra gerçekleşmişti (İsa'nın tam hangi tarihte öldürüldüğü bilinmiyor. MS 30 veya 33 olabilir. Dolayısıyla Pavlus'un Hıristiyanlığı kabul etmesinin tarihi en erken 32, en geç de 36 olarak saptanabilir). İleride göreceğimiz gibi, İsa'nın dirilişine inanç Hıristiyanlığın, özellikle de Aziz Pavlus Hıristiyanlığının temel unsurunu oluşturur.[2] Bu olgu çok önemlidir, çünkü Hıristiyan cemaatinin tarihini anlatan ilk belgeler Pavlus'un Mektupları'dır. Mektuplar'ın hepsine benzersiz bir ateşli inanç damgasını vurmuştur: Dirilişin, dolayısıyla İsa aracılığıyla erişilecek selametin kesinliği. Yunan dili ve edebiyatının büyük uzmanı Willamowitz-Moellendorff, "sonunda Yunan dili canlı ve yakıcı bir tinsel deneyimi ifade ediyor" diye yazmıştı.[3]

Bir başka olgunun daha altını çizmek gerek: İsa'nın mesihliğini ortaya çıkaran olayla Pavlus'un anlatılan esrime deneyimi arasında çok kısa bir süre (birkaç yıl) bulunması. İmparator Tiberius'un saltanatının onbeşinci yılında (demek ki MS 28-

---

[1] Elçilerin İşleri 9:3-5, 18-19. İşler'in yazarı dirilmiş İsa ile Şam yolundaki karşılaşmayı iki yerde daha anlatır: 22:4-21, 26:12-20.

[2] Pavlus, Korinthlilere I. Mektup'ta, dirilen İsa'nın kimlere göründüğünü listeler (15:1-2).

[3] Willamowitz-Moellendorff, aktaran G. Bornkamm, *Paul*, s. 9-10.

29'da), Vaftizci Yahya adında bir çileci, Şeria Irmağı'nın çevresindeki bölgeyi dolaşarak, "insanları, günahlarının bağışlanması için tövbe edip vaftiz olmaya çağırdı" (Luka 3 1-3). Tarihçi Flavius Josephus onu, Yahudileri erdem, adalet ve dindarlık yoluna çağıran "namuslu bir adam" diye betimler.[4] Aslında Yahya, esinli, öfkeli yaman bir adam, Yahudi dinsel ve siyasi hiyerarşilerine açıkça isyan etmiş gerçek bir peygamberdi. Binyılcı bir mezhebin önderi olan Vaftizci Yahya, krallığın yakında kurulacağını açıklıyor, ama mesihlik unvanını sahiplenmiyordu. Çağrısı olağanüstü bir başarı kazandı. Tüm Filistin'den vaftiz olmak üzere koşup gelen binlerce kişi içinde, Celile'deki Nasıra'da doğmuş İsa da vardı. Hıristiyan anlatısına göre, Vaftizci Yahya onu görür görmez Mesih olduğunu anladı.

İsa'nın neden ötürü vaftiz olmak istediği bilinmiyor. Ama ona mesih saygınlığının vaftizle indiği kesindir. İncillerde, bu vahyin gizemi Tanrı'nın Ruhu'nun bir güvercin gibi inmesi imgesi ve göklerden gelip şöyle diyen sesle yansıtılmıştır: "Sevgili Oğlum budur..." (Matta 3:16; krş. Markos 1:11; Luka 3 22). Vaftizin hemen ardından İsa çöle çekildi. İncillerde, Şeytan tarafından sınansın diye, "Ruh'un İsa'yı çöle gönderdiği" belirtilir (Markos 1 12, Matta 4 1-10, Luka 4 1 13). Bu denemelerin mitolojik niteliği açıkça bellidir, ama simgesellikleri Hıristiyan eskatolojisine özgü yapıyı ortaya koyar. Morfolojik açıdan senaryo, Gotama Budha'nın geçtiklerine benzeyen, bir dizi erginlenme sınavından oluşmaktadır (krş. § 148). İsa kırk gün kırk gece oruç tutar ve İblis onu "ayartmaya" çalışır: Önce mucizeler gerçekleştirmesini ister ("Tanrı'nın Oğluysan şu taşa söyle ekmek olsun". İblis onu Kudüs'e götürüp tapınağın tepesine çıkarır, "Tanrı'nın Oğluysan kendini buradan aşağı at" der), sonra ona mutlak iktidar vaat eder: "Bütün buraların yönetimini ve zenginliğini sana vereceğim." Başka bir deyişle, İblis ona, kendisine tapması koşuluyla, Roma İmparatorluğu'nu yok etme gücünü (yani kıyamet metinlerinde de haber verilen, Yahudilerin askeri zaferini) sunmaktadır.[5]

İsa bir süre insanları tıpkı Yahya gibi ve muhtemelen daha başarılı bir biçimde vaftiz etti (krş. Yuhanna 3 22-24, 4 1-2). Vaftizci Yahya'nın Hirodes Antipas'ı

---

[4] *Ant. Jud.*, 18, dize 2, § 116-119.

[5] Gerçi "ayartmalar" senaryosu İncillerde derlenen mucizevi rivayetler arasına daha geç bir dönemde 66-70 ayaklanmasının başarısızlığa uğramasından, yani Romalıların tapınağı yıkmasından sonra katılmıştır. Ama kilisenin içinde geliştiği simgesel ortamda, "ayartmalar" İsa'nın gerçekleştireceği mucizelerin (çünkü kısa bir süre sonra suyu şaraba dönüştürecek, ekmekleri ve balıkları herkesin karnını doyuracak şekilde çoğaltacaktır) ve Hıristiyanlığın zaferinin habercisiydi (çünkü Roma İmparatorluğu bir silahlı ayaklanmayla yıkılmasa da, sonunda yenilecek, yani Hıristiyan olacaktı).

tarafından tutuklandığını öğrenen İsa, Yahuda'dan ayrılıp ana yurduna (Celile) döndü. Flavius Josephus, Hirodes'in bu davranışını duyduğu korkuyla açıklar: Hirodes, Vaftizci Yahya'nın kitleler üzerindeki nüfuzundan çekiniyor ve bir ayaklanma çıkacağından korkuyordu. Her ne olursa olsun, onun hapsedilmesi İsa'nın vaazlarını başlattı. İsa, Celile'ye gelir gelmez *Evangelos*'u, yani Tanrı'nın Müjde'sini duyurdu: "Zaman doldu, Tanrı'nın Egemenliği yaklaştı. Tövbe edin, Müjde'ye inanın!"[6] Bu çağrı, bir yüzyıldan uzun bir süredir birkaç istisna dışında tüm Yahudi dinselliğine egemen olan eskatolojik umudu ifade etmektedir. Peygamberlerin ve Vaftizci Yahya'nın ardından, İsa da dünyanın çehresinin çok yakında değişeceğini haber veriyordu. Vaazının özü budur (krş. § 220).

İsa, çevresine toplanan ilk müritleriyle birlikte, sinagoglarda ve açık havada vaaz ve ders veriyor, özellikle de sıradan, yoksul insanlara sesleniyordu. Kutsal tarihe ve Tora'nın en sevilen kişiliklerine göndermeler yaparak, hatırlanamayacak kadar eski çağlara dayanan imge ve simge "kırk ambar"ından yararlanarak, özellikle de simgesel bir dil olan mesellere başvurarak geleneksel didaktik yöntemleri kullanıyordu. Helenistik dünyanın daha pek çok "tanrısal insan"ında da görüldüğü gibi İsa da hekim ve otacıydı, her türlü hastalığı iyileştiriyor ve insanları tutsak alan kötü ruhları çıkarıyordu. Gösterdiği bazı mucizelerin ardından, büyücülükle suçlandı ki, bu suçun cezası idamdı. Bazıları "cinleri, cinlerin önderi Baalzevul'un gücüyle kovuyor" dediler. "Bazıları ise O'nu denemek amacıyla gökten bir belirti göstermesini istediler."[7] Yahudiler kötü ruh kovucularının ve otacıların ününü henüz unutmamıştı, I. veya II. yüzyıldan bir rivayet, "büyücülük yapan ve İsrail'i yoldan çıkaran" Yeşu'dan söz eder.[8]

İsa'nın vaazı, siyasal ve dinsel açıdan nüfuz sahibi iki grubu, Ferisîleri ve Sadukîleri kaygılandırmakta gecikmedi. Ferisîler, Nasıralının Tora'ya karşı takındığı fazla özgür tavırdan rahatsızdı. Sadukîler ise, her türlü mesihçi propagandanın yol açabileceği karışıklıklardan sakınma gayreti içindeydi. Gerçekten de İsa'nın vaaz et-

---

[6] Markos 1.15. Matta 4.17. "Göklerin Krallığı"ndan söz eder, ama bu iki terim eşanlamlıdır.

[7] Luka 11.15-16. Luka, "bir belirti göstermesi" isteğinin ve büyücülük suçlamasının anlatısal bir birlik oluşturduğunu iyi görmüştür, diğer İncillerde bu olaylar ayrı ayrı nakledilir, Markos 3.22, 8.11, Matta 12.24, 38, 16.1; krş. Dodd, *The Founder of Christianity*, s. 179, dipnot 11.

[8] Krş. B *Sanhedrin*, 43. Bu metnin önemi, Hıristiyan kaynaklarından bağımsızlığından ileri gelmektedir ve daha sonra değerlendireceğimiz başka bilgiler de vermektedir (krş. ilerdeki dipnot 12). Talmud kaynakları J. Klausner, *Jesus of Nazareth*, s. 17-47'de sayılıp tartışılmıştır.

tığı Tanrı'nın Krallığı, bazılarına "Yurtseverler"in* dinsel bağnazlığını ve siyasi ödünsüzlüğünü hatırlatıyordu. Yurtseverler, Romalıların otoritesini tanımayı reddediyordu; çünkü onlara göre "Tek Yönetici ve Efendi Tanrı'ydı."[9] Onikı havarinin en azından biri, Yurtsever Simun[10] eski Yurtseverlerdendi (Markos 3:18). Luka'ya göre İsa çarmıha gerildikten sonra, öğrencilerinden biri şöyle der: "Biz O'nun İsrail'i kurtaracak kişi olduğunu ummuştuk" (24:21).

Zaten İncil yazarlarının kitaplarında anlatılan en görkemli ve gizemli olaylardan biri, İsa'nın duyurduğu Krallık konusundaki yanlış anlamayı da ortaya koyar.[11] İsa günün bir bölümünde vaaz verdikten sonra, Taberiye Gölü'nün kıyılarına kadar peşinden gelmiş 5 000 kişinin yiyeceği olmadığını öğrenir. O zaman hepsini oturtur ve ellerindeki birkaç ekmeği ve balığı mucizevi bir biçimde çoğaltarak herkesin karnını doyurmasını sağlar. Arkaik bir ritüel davranış sergilenerek, grubun mistik dayanışması ifade edilmiş veya onarılmıştır. Bu örnekte ortaklaşa yemek *eskhaton*'un simgesel öncülü anlamına da gelebilir; çünkü Luka (9:11), İsa'nın daha önce onlara Tanrı'nın Krallığından söz ettiğini belirtmektedir. Ama bu yeni mucizeyle gözleri kamaşan kalabalık, o sözün derindeki anlamını kavramamış ve İsa'yı o kadar beklenen, İsrail'i kurtaracak "Mesih-Kral" sanmıştır. "İsa onların gelip kendisini kral yapmak üzere zorla götüreceklerini" anladı (Yuhanna 6:15). O zaman kalabalığı dağıttı; öğrencileriyle birlikte bir kayığa bindi ve Taberiye Gölü'nün karşı yakasına geçti.

Bu yanlış anlama, erken doğmuş bir ayaklanma olarak yorumlanabilirdi. Her ne olursa olsun, kalabalık İsa'yı terk etmişti. Yuhanna'ya göre (6:66-67), yalnızca Onikiler ona bağlı kaldı. İsa MS 30'un (veya 33'ün) ilkbaharında Fısıh bayramı yortusunu Kudüs'te kutlamaya onlarla birlikte karar verdi. Bu seferin amacı konusunda uzun süre tartışıldı; tartışma hâlâ sürmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla İsa, çağrısını İsrail'in dinsel merkezinde duyurmak, böylelikle karşısındakileri olumlu

---

* Yurtseverler *veya* Zelotlar (ya da kelime anlamıyla Gayretliler): Roma işgaline ve onların çoktanrılı dinlerini Yahudilerin yaşadığı topraklarda yayma girişimlerine karşı şiddetle direnen muhafazakar Yahudi grubu. Yahudilerin siyasal ve dinsel yaşamından hiçbir ödün verilmemesi gerektiğini savunduğu için Roma'yla uzlaşma yanlısı Yahudilerle de çatışmıştır. İçlerinden Sicari (Lat. *sicarius*'dan 'katil') denilen bir grup ise bu amaçlar doğrultusunda teröre başvurmuştur. (yn)

[9] Josephus, *Ant. Jud.*, 18. 1, 6, 23.

[10] Krş. Brandon, *Jesus and the Zealotes*, s. 44-47, 243-245.

[11] Bu olay dört İncil'de de anlatılmıştır (Markos ve Matta onu ikişer kez anlatır): Markos 6:30-44, 8:1-10; Matta 14:13-21, 15:32-39; Luka 9:10-17, Yuhanna 6:1-15.

ya da olumsuz bir yanıta zorlamak istiyordu.[12] Kudüs'e yaklaştığında, bazıları "Tanrı'nın Krallığının hemen ortaya çıkacağını sanıyorlardı" (Luka 19:11). İsa kente bir mesih kral gibi girdi (Markos 11:9-10), satıcıları ve alıcıları Tapınak'tan kovdu ve halka vaaz verdi (11:15 vd.). Ertesi gün yeniden Tapınağa girdi ve bağ sahibinin kirasını istemek için gönderdiği köleleri öldürdükten sonra, oğlunu da yakalayıp öldüren kaatil bağcılar meselini anlattı. İsa sözlerini şöyle bağladı: "Bu durumda bağın sahibi ne yapacak? Gelip bağcıları yok edecek, bağı da başkalarına verecek" (12:9).

Rahipler ve kâhinler için meselin anlamı açıktı. Peygamberlere zulmedilmiş ve en son gönderilen Vaftizci Yahya da yeni öldürülmüştü. İsa'ya göre, İsrail hâlâ Tanrı'nın Bağı'nı temsil ediyordu, ama dinsel hiyerarşisi mahkûm edilmişti; yeni İsrail'in başka önderleri olacaktı.[13] Üstelik İsa, bağın mirasçısının, efendinin "sevgili oğlu"nun kendisi olduğunu ima ediyordu –bu mesihçi açıklama işgalci güçlerin kanlı misillemelerine yol açabilirdi. Başkâhin Kayafa'nın açıkça dile getireceği gibi, "bütün ulus yok olacağına, halk uğruna bir tek adamın ölmesi" daha uygundu (Yuhanna 11:50). Hem olaya hızla müdahale etmeleri hem de İsa yandaşlarını kuşkulandırmamaları gerekiyordu. Tutuklama geceleyin ve gizlice yapılmalıydı. Fısıh arifesinde, İsa son yemeği öğrencileriyle birlikte kutladı. Bu son ortak sofra Hıristiyanlığın ana ritüeline dönüşecekti. Anlamı üzerinde ileride duracağımız (§ 220), efkaristiya.

"İlahi söyledikten sonra, dışarı çıkıp Zeytin Dağı'na doğru gittiler" (Matta 26:30). Rivayetlerde, bu dokunaklı geceden geriye Hıristiyanların bilinçlerini hâlâ uğraştıran iki olayın anısı kalmıştır. İsa Petrus'a, "bu gece horoz ötmeden" kendisini üç kez inkâr edeceğini haber verir (Matta 26:34, krş. Markos 14:26-31). Aslında İsa Petrus'u öğrencilerinin en istikrarlısı, müminler cemaatini ayakta tutacak adam olarak görüyordu. Onun inkârı insanın zayıflığını doğruluyordu yalnızca. Bununla birlikte böyle bir davranış Petrus'un saygınlığını ve karizmatik erdemlerini asla yok etmez. Bu acı verici olayın anlamı bellidir. Selamet düşüncesine dayalı tutumda, ne insani erdemler, ne de günahlar hesaba katılır; önemli olan nedamet getirmek ve umudunu yitirmemektir. Eğer geçmişteki bu Petrus örneği olmasa, Hıristiyanlık tarihinin büyük bir bölümünün gerekçelendirilmesi güçleşirdi; onun İsa'yı inkârı ve nedamet getirmesi (Matta 26:74) bir anlamda tüm Hıristiyan yaşamı için ibret alınacak mükemmel örneğe dönüşmüştür.

[12] Dodd, *a.g.y.*, s. 139 vd. R. M. Grant, *Augustus to Constantine*, s. 43.
[13] Krş. Dodd, s. 150.

"Getsemani denen yerde" geçen şu sahne de en az aynı ölçüde örnek oluşturmaktadır. İsa yanına Petrus ve diğer iki öğrencisini alır ve onlara şöyle der: "Ölesiye kederliyim. Burada kalın, benimle birlikte uyanık durun" (Matta 26.38). Birkaç adım atar, "yüzüstü yere kapanıp dua etmeye" başlar: "Baba, mümkünse bu kâse benden uzaklaştırılsın. Yine de benim değil, senin istediğin olsun" (26.39). Ama öğrencilerinin yanına döndüğünde, onları uyumuş bulur. Petrus'a şöyle der: "Demek ki benimle birlikte bir saat uyanık kalamadınız!" (26.40). Onlara bir kez daha "uyanık durup dua edin" der. Ama boşunadır: "Geri geldiğinde öğrencilerini yine uyumuş buldu. Onların göz kapaklarına ağırlık çökmüştü" (26.41-43, krş. Markos 14.32-42; Luka 22.40-46). Gılgamış'ın yaşadığı serüvenden beri (§ 23), uykuyu yenmenin, "uyanık" kalmanın en zor erginlenme sınavını oluşturduğu bilinmektedir; çünkü bu sınav insanlık halinin aşılmasını, "ölümsüzlüğü" hedeflemektedir. Getsemani'de "erginleyici uyanıklık hali"nin –birkaç saatle sınırlı olmasına karşın– insanın gücünü aştığı ortaya çıkmıştır. Bu başarısızlık da Hıristiyanların çoğu için bir ibrete dönüşecektir.

Kısa süre sonra Başkâhinin muhafızları, herhalde Romalı askerlerin de desteğiyle, İsa'yı tutuklar. Olayların sonraki akışını saptamak güçtür. İnciller'de iki ayrı yargı nakledilmektedir. Sanhedrin,* İsa'nın küfür suçu işlediğine karar verdi, çünkü başkâhin ona, "Yüce Olan'ın Oğlu Mesih sen misin?" diye sorunca, İsa "Benim" diye cevap verdi (Markos 14.61-62, krş. Matta 26.57-68, Luka 22.54, 66-71). Küfrün cezası taşlanmaydı, ama o dönemde Sanhedrin'in idam cezası verme yetkisine sahip olup olmadığı kesin değildir. Her ne olursa olsun, İsa daha sonra Yahuda valisi Pontius Pilatus tarafından yargılandı. Ayaklanma çıkarmakla suçlanıp ("Sen Yahudilerin kralı mısın?"), tıpkı bir Roma cezası olan çarmıha gerilerek idam edilmeye mahkûm oldu. Kendisiyle alay edilen İsa (üzerine mor bir giysi giydirilir, başına dikenlerden örülmüş bir taç geçirilir, askerler onu "Selam, ey Yahudilerin Kralı" diye selamlar), iki "haydudun" arasında çarmıha gerilir. Josephus bu terimi, *lēstai*, sık sık asileri ifade etmek için kullanırdı. "İsa'nın idamının Roma hükümetine karşı girişilen Yahudi ayaklanmasının bastırılması ve Yahuda'daki işbirlikçilerinin yok edilmesi bağlamına oturduğu açıktır. Kudüs'teki yetkili makamların gözünde,

* İsa zamanında Kudüs'teki en yüksek hukuk kurumu ve Yahudi konsil. –yn

Tanrı'nın Krallığının kurulacağına yönelik her açıklama, bir Yahudi krallığının yeniden kurulması anlamına geliyordu."[14]

İsa'nın tutuklanması, yargılanması ve çarmıha gerilmesi, müminlerin dağılmasına yol açtı. İsa tutuklandıktan kısa bir süre sonra, onun en gözde öğrencisi Petrus kendisini üç kez inkâr etti. Mutlak iman dışında anlaşılması olanaksız aykırı bir olay gerçekleşmeseydi İsa'nın vaaz ettikleri, hatta belki ismi bile kesinlikle unutulup giderdi. Çarmıha gerilenin dirilişi. Pavlus'un ve İncillerin naklettiği rivayet, boş mezara ve dirilen İsa'nın sayısız tezahürüne belirleyici bir önem atfetmektedir. Bu deneyimlerin niteliği ne olursa olsun, onlar Hıristiyanlığın kaynağını ve temelini oluşturur. Dirilen İsa Mesih'e inanç, manevi gücünü yitirmiş bir avuç kaçağı, yenilmezliğine güvenen kararlı insanlar grubuna dönüştürmüştür. Havarilerin de yeni bir hayata doğmadan ve Tanrı'nın Müjdesi'nin ilk misyonerleri olmadan önce, umutsuzluk ve tinsel ölüm erginlenme sınavından geçtikleri söylenebilir neredeyse.

220. Müjde: Tanrı'nın Krallığı Yakındır— Rudolf Bultmann, İsa'nın yaşamöykülerinin "katlanılmaz yavanlığı"ndan söz ediyordu. Gerçekten de az sayıdaki tanıklık pek güvenilir de değildir. Bunların en eskileri, Pavlus'un Mektupları, İsa'nın tarihsel yaşamını neredeyse hiç dikkate almaz. 70 ile 90 arasında yazılan Sinoptik İnciller* ilk Hıristiyan cemaatlerinin sözlü olarak naklettiği rivayetleri derler. Ama bu rivayetler hem İsa'ya, hem de dirilmiş İsa Mesih'e ilişkindir. Bu durum onların belgesel değerini mutlak olarak zedelemez, çünkü Hıristiyanlığın ana unsuru, bir kurucuyu sahiplenen her din gibi, *bellek*'tir: *İsa'nın anısı* her Hıristiyanın izlemesi gereken örneği oluşturur. Ama ilk tanıkların naklettiği rivayetler, yalnızca "tarihsel" değil aynı zamanda "ibret alınacak" nitelikteydi. İsa'nın etkinliğinin aslına uygun kesin doğru anılarını değil, olayların ve vaaz edilen inançların önemli yapılarını koruyorlardı. Bu iyi bilinen bir görüngüdür; üstelik yalnızca dinler tarihiyle de sınırlı değildir.

Diğer yandan, ilk Hıristiyanlar olan Kudüs Yahudilerinin, Filistin Yahudiliği içinde kıyametçi bir mezhep oluşturduğu gerçeğini de hesaba katmak gerekir. Onlar, Mesih'in ikinci kez gelişinin hemen gerçekleşmesini bekliyordu; onları ilgilendiren eskatolojik bekleyişin tarihyazımı değil, *tarihin sonu*'ydu. Ayrıca, dirilen

---

[14] Grant, *Augustus to Constantine*, s. 43. Talmudçu gelenek, İsa'nın Yahudi makamları tarafından yargılandığını ve Fısıh arifesinde asılarak idama mahkûm edildiğini nakleder; Klausner, *Jesus of Nazareth*, s. 18 vd.

* İçerik açısından birine benzeyen Matta, Markos, Luka İncilleri. (yn)

Üstat figürü çevresinde çok erken dönemden başlayarak kurtarıcı tanrıların ve ilahi esinli insanın (*theios anthropos*) mitolojilerini andıran bir mitoloji şekillenmişti ki bu da olağan bir şeydi. Daha ileride değineceğimiz bu mitoloji (§ 222) çok önemlidir. Hem Hıristiyanlığa özel dinsel boyutu, hem de Hıristiyanlığın daha sonraki tarihini anlamamıza yardımcı olmaktadır. Nasıralı İsa'nın izdüşümünü arketipler ve aşkın figürlerle dolu bir evrene yansıtan bu mitler, onun kendi davranışları ve sözleri kadar "gerçektir". Gerçekten de bu mitler onun ilk ve özgün çağrısının yaratıcılığını ve gücünü doğrular. Zaten Hıristiyanlığın dinsel dili, bu evrensel simgesellik ve mitler sayesinde ökümenik bir nitelik alır ve anayurdu dışında da anlaşılır hale gelir.

Sinoptik İnciller'in bize çağrının özünü, öncelikle de Tanrı'nın Krallığının ilanını aktardığı ittifakla kabul edilir. Daha önce de hatırlattığımız gibi (§ 219), İsa Tanrı'nın elçiliğine Celile'de Tanrı'nın Müjdesi'ni duyurarak başlar. "Zaman doldu, Tanrı'nın Krallığı yaklaştı" (Markos 1.15).[15] *Eskhaton* yakındadır. "Burada bulunanlar arasında, Tanrı'nın Krallığının güçlü biçimde gerçekleştiğini görmeden ölümü tatmayacak olanlar var" (Markos 9.1). "O günü ve o saati, ne gökteki melekler, ne de Oğul bilir. Baba'dan başka kimse bilmez" (Markos 13.32).

Ne ki, İsa'nın bazı başka ifadeleri, Krallığın kurulduğu izlenimini uyandırır. Bir adamın içindeki cini kovduktan sonra şöyle der: "Ama ben cinleri Tanrı'nın eliyle kovuyorsam, Tanrı'nın Krallığı üzerinize gelmiş demektir" (Luka 11.20). İsa, başka bir yerde, Vaftizci Yahya'nın zamanından beri "Göklerin Krallığı zorlanıyor, zorlu kişiler onu ele geçirmeye çalışıyor" der (Matta 11.12). Bu ifade herhalde "Tanrı'nın Krallığı şiddet kullanan kişiler tarafından engellense de, artık başlamıştır, buradadır" anlamına gelmektedir.[16] O çağın metinlerinde sık sık dile getirilen kıyamet alametlerinden farklı olarak, Tanrı'nın Krallığı felaketler yaşanmadan yani dışsal işaretler görülmeden geliverir. "Tanrı'nın Krallığı göze görünür bir şekilde gelmez. İnsanlar da 'İşte burada' ya da 'İşte şurada' demeyecekler; çünkü Tanrı'nın Krallığı içinizdedir" (Luka 17.20-21). Tanrı'nın Krallığı benzetmelerde, tek başına filizlenen tohumun giderek büyümesine (Markos 4.26-29), hardal tanesine (30-32), hamuru kabartan mayaya (Matta 13.33) benzetilir.

---

[15] Çağdaş yorumlar, Tanrı'nın Krallığına ilişkin dört ifadeyi de (Markos 1.15a, Luka, 11.20, Luka 17.20-21, Matta 11.12) gerçek kabul etmektedir. Krş. Perrin, *Rediscovering the Teachings of Jesus*, s. 63 vd; aynı yazar, *The New Testament. An Introduction*, s. 288 vd.

[16] E. Käsemann, "The Problem of the Historical Jesus," s. 42 vd; Perrin, *Rediscovering*, s. 76.

Tanrı'nın Krallığı hakkındaki bu iki ayrı açıklama –çok yakın bir *gelecekte* veya *şu anda, şimdi*– İsa'nın elçiliğinin birbirini izleyen evrelerine denk düşüyor olabilir.[17] Bunların aynı çağrının iki farklı yorumunu ifade ettikleri de varsayılabilir: 1) Peygamberlerin ve kıyamet metinlerinin haber verdiği Krallığın, başka bir deyişle "tarihsel dünyanın sonu"nun çok yakında gerçekleşeceği ve 2) İsa'nın aracılığı sayesinde zaten imanın geçici olmayan şimdiki zamanında yaşayanların etkinliğinin Tanrı'nın Krallığının gelişimi hızlandırması.[18]

İsa'nın Mesihliğini asıl vurgulayan, çağrının bu ikinci olası yorumudur. Öğrencilerinin İsa'yı Mesih olarak kabul ettiğine kuşku yoktur, zaten ona verilen "Hıristos" adı da bunu doğrulamaktadır ("Mesih"in Yunanca'daki karşılığı). İsa kendinden söz ederken bu terimi hiç kullanmaz, ama başkaları tarafından söylendiğinde kabul eder (Markos 8.29; 14.61). İsa muhtemelen, kendisinin vaaz ettiği Müjdelerle Yahudi Mesihçiliğinin milliyetçi biçimleri arasındaki farklılığı vurgulayabilmek için, Mesih adlandırmasından kaçınmıştır: Tanrı'nın Krallığı "Yurtseverler"in silah zoruyla kurmak istediği teokrasi değildi. İsa kendini en çok İnsan Oğlu ifadesiyle tanımlıyordu. Başlangıçta "insan"ın eşanlamlısından başka bir şey olmayan bu terim (krş. § 203), sonunda –İsa'nın vaazında örtük, Hıristiyan teolojisinde ise açık olarak– Tanrı'nın Oğlu'nu ifade etmeye başladı.

Ama en azından ana hatlarıyla yeniden oluşturulabildiği kadarıyla, İsa "kişiliği," Acı Çeken Hizmetkâr figürüne benzetilebilir (İşaya, 40-55, krş. § 196). "Kendisini bekleyen sınavlardan söz ettiği dizeleri gerçek saymayıp bir kenara atmak hiçbir haklı gerekçeye dayandırılamaz. Çekeceği acıları, küçük düşürülmeyi ve kuşkusuz ölümü de önceden düşünüp, bu olasılıkları kabullendiğine inanılmazsa, onun tüm Tanrı elçiliği açıklanmaz bir hale gelir. O Kudüs'e girerken, belki de Tanrı'nın kendisine zafer getirecek bir müdahalede bulunabileceği olasılığını da tamamen dışlamamış, ama bu girişiminin tehlikelerini herhalde bilerek üstlenmişti."[19]

"Kutsal Yasayı ya da peygamberlerin sözlerini geçersiz kılmak için geldiğimi sanmayın" diye açıklar İsa, "Ben geçersiz kılmaya değil, tamamlamaya geldim" (Matta 5.17). Tıpkı peygamberler gibi, o da ritüellerin biçimciliği karşısında yürek temizliğini yüceltir; bıkıp usanmadan Tanrı sevgisi ve komşu sevgisi üzerinde du-

---

[17] Marcel Simon, *Le Judaïsme et le Christianisme antique*, s. 86.

[18] Perrin, Bultmann'ın izinden giderek, "varoluşsal gerçeklik deneyimi"nden söz ediyor; krş. *New Testament*, s. 290.

[19] Simon, *a.g.y.*, s. 87. İki ideal figür, Mesih ve Acı Çeken Hizmetkâr'ın İsa'nın şahsında birleştirilmesi hakkında, krş. Dodd, *a.g.y.*, s. 103 vd.

rur Dağda verdiği vaazda (Matta 5.3-12, Luka 6 20-23), merhametlileri ve temiz yureklileri, yumuşak huylu ve barışçı olanları, doğruluk uğruna zulüm görenleri bekleyen mutluluklara değinir Hıristiyan dünyasının dışında en çok yayılmış ve tutulmuş İncil metni budur Bununla birlikte, İsa için İsrail hâlâ Tanrı'nın seçilmiş halkıdır. O, İsrail halkının kaybolmuş koyunları için gönderilmiştir (Matta 15.24) ve ancak istisnai durumlarda putperestlere yönelir Öğrencilerine onların arasına girmemelerini buyurur (Matta 10 5) Ama Tanrı'nın Krallığının kuruluşuna "bütün ulusları" kabul etmiş gibidir (Markos 13 10; Matta 8.11). Peygamberlerin ve Vaftızcı Yahya'nın ardından, İsa'nın elçiliği de Yahudi halkının geçirdiği köklü dönüşüme uyuyor, başka bir deyişle Yeni İsrail'in, Tanrı'nın yeni halkının ortaya çıkışının peşinde koşuyordu Rab'bin Duası (Luka 11 2-4, Matta 6 9-13), buna ulaşmak için izlenecek "yöntem"i hayranlık verici bir biçimde özetler İbrani sofuluğunun bir ifadesi olan bu dua, birinci tekil değil birinci çoğul şahsı kullanır' Babamız, her gün *bize* rızkımızı ver; günahlarımızı bağışla; *bizi* kötülükten kurtar Bu içerik kadim sinagogun *kaddiş* duasından türemiştir, eski bir dinsel deneyime yeniden erişebilme özlemini yansıtır Yahve'nin yeniden *Baba* olarak tezahür etmesi Ama İsa'nın önerdiği metin daha özlü ve dokunaklıdır [20] Bununla birlikte her duaya *hakiki iman*, yani İbrahim'in tanıklık ettiği turden bir iman nüfuz etmelidir (krş § 57) "Çünkü Tanrı için her şey mümkündür" (Markos 10 27) Aynı şekilde "iman eden biri için de her şey mümkün"dür (Markos 9 23) İbrahimî imanın gizemli erdemi sayesinde, cennetten kovulan insanın varoluş tarzı kökten değişir "Duayla dilediğiniz her şeyi daha şimdiden almış olduğunuza *inanın, dileğiniz yerine gelecektir*" (Markos 11 24; krş Matta 21 22) Başka bir deyişle Yeni İsrail, İbrahimî imanın gücü sayesinde gizemli bir biçimde ortaya çıkar Bu durum dirilmiş İsa Mesih'e imanı vaaz eden Hıristiyan propagandasının başarısını da açıklar

İsa Son Yemeği öğrencileriyle birlikte kutlarken, "eline ekmek aldı, şükredip ekmeği böldü ve 'Alın, bu benim bedenimdir' diyerek öğrencilerine verdi Sonra bir kâse alıp şükretti ve bunu öğrencilerine verdi Hepsi bundan içti 'Bu benim kanım' dedi İsa, 'birçokları uğruna akıtılacak ahit kanıdır' "[21] Çağdaş bir kutsal me-

---

[20] Kutsal metin yorumcuları en eski *kaddiş* metniyle ("Tanrı senin hayatın ve günlerin boyunca Krallığını kursun…") İsa'nın metnindeki ("Krallığın gelsin ") sözleri arasındaki farklılık üzerinde de durur; krş Perrin, *Teachings*, s. 57 vd ve aynı yerde sayılan bu konudaki külliyat.

[21] Markos, 14 22-24, krş Matta 26 26, Luka, 22·19 Korintlilere Birinci Mektup, 11 24 Yuhanna (6 51), herhalde özgün Aramice deyişin farklı bir çevirisine dayanan, bir başka koşut versiyonu nakletmektedir

tin yorumcusu şunu yazmakta duraksamıyor: "İsa'nın bundan daha kesin bir biçimde doğrulanmış başka bir sözü yoktur."[22] Yalnızca Luka, İsa'nın kesin buyruğunu naklediyor: "Beni anmak için böyle yapın" (22:19). Pavlus bu rivayetin gerçekliğini doğrulasa da (Korintlilere Birinci Mektup 11:24), bu sözcüklerin İsa'nın ağzından çıktığını kanıtlama olanağımız yok. Ritüel Yahudi ev ayini usullerinin, özellikle de ekmek ve şarabın kutsanmasının bir uzantısıdır. İsa bu töreni sık sık yapıyordu; vergi tahsildarları ve günahkârlar orada olduğunda sofra olasılıkla Krallığı ifade ediyordu.[23]

İlk Hıristiyanlar açısından "ekmeğin bölünmesi" (Elçilerin İşleri 2:42) tapımın en önemli bölümünü oluşturuyordu. Bu bir yandan İsa'nın varlığının ve dolayısıyla onun kurduğu Krallığın yeniden hayata geçirilmesiydi, diğer yandan da bu ritüel, zamanın sonunda düzenlenecek Mesih şöleninin erken örneğiydi. Ama İsa'nın sözleri daha derin bir anlam da içermektedir: Yeni İsrail'in temeli olan "yeni ahit"i[24] güvenceye almak için kendisini gönüllü olarak kurban etmesinin gerekliliği. Bu anlam, ancak kendini kurban ederek ölmekle yeni bir dinsel hayatın ortaya çıkarılabileceği inancını gerektirmektedir; bu, bilindiği gibi, arkaik ve bütün dünyaya yayılmış bir anlayıştır. Ritüelde onun bedeni ve kanıyla sağlanan bu manevi birleşmeyi İsa'nın kendi kişiliğiyle mistik bir özdeşleşme olarak kabul edip etmediğini saptamak güçtür. Pavlus'un açıklaması bu yöndedir (Korintliler 1 10:16; krş. 12:27; Romalılar 12:5, Efesliler 4:12) ve gerek teolojik düşüncesinin, gerekse dilinin özgünlüğüne karşın, özgün bir Kudüs geleneğinin uzantısı da söz konusu olabilir.[25] Her ne olursa olsun, ilk Hıristiyanların birlikte yemek yemesi, İsa'nın son davranışına öykünmeydi; bu hem Son Yemeğin anılması hem de Kurtarıcı'nın kendini gönüllü olarak kurban etmesinin ritüel biçiminde yinelenmesiydi.

Efkaristiya morfolojik açıdan, Akdeniz antikçağında, özellikle de *mysteria* dinlerindeki tapım şölenlerini anımsatmaktadır.[26] Bu şölenlerin amacı, *mysteria-sophia*'cı yapıda bir tanrıyla manevi bütünleşme yoluyla, katılanların kutsanmasını, dolayısıyla selametini sağlamaktı. Hıristiyan ritüeliyle buluştuğu noktalar anlamlıdır. O

---

[22] Dodd, *a.g.y.*, s. 10.

[23] "Dokunulmazlar"ın varlığını, bağnaz Yahudiler bir hakaret olarak algılayıp öfkeleniyorlardı kuşkusuz.

[24] Kumran cemaatı de kendini bir Yeni Ahit'in tarafı olarak kabul ediyordu, krş. § 223.

[25] Pavlus bu düşünceyi derinleştirerek geliştirir; Hıristiyan cemaatını, Yeni İsrail'i "Mesih'in bedeni"yle özdeşleştirir; her Hıristiyan "Mesih'in içinde," Mesih de "onun içinde"dir.

[26] Bkz. diğerleriyle birlikte A. D. Nock, *Early Gentile Christianity and Its Hellenistic Background*, s. 73 vd. 138 vd.

dönemde oldukça yaygın olan tanrıyla mistik bir bütünleşme umudunu taşır Bazı yazarlar efkaristiyayı Doğu selamet dinlerinin etkileriyle açıklamaya çalışmışsa da, bu temelsiz bir varsayımdır (krş § 222 Bir *imitatio Christi* (Mesih öykünmesi) arandığı ölçüde, ilk dost sofrası neredeyse bir sakrament oluşturuyordu. Bu merkezi ritüelin –vaftizle birlikte Hıristiyan tapımının en önemli ritüelidir– yüzyıllar boyunca çok sayıda ve birbirinden ayrılan teolojiye esin kaynağı oluşturduğunu şimdiden belirtelim, günümüzde bile efkaristiya yorumu Roma Katolikliğini reformcu kiliselerden ayırır (krş. c III)

221. Kilisenin Doğuşu— MS 30 yılının Pentekost günü İsa'nın öğrencilerinin hepsi bir aradaydı "Ansızın gökten güçlü bir rüzgârın esişini andıran bir ses geldi ve bulundukları evi tümüyle doldurdu Ateşten dillere benzer bir şeylerin dağılıp her birinin üzerine indiğini gördüler İmanlıların hepsi Kutsal Ruh'la doldular, Ruh'un onları konuşturduğu başka dillerle konuşmaya başladılar" (Elçilerin İşleri 2 1 4). Kutsal Ruh'un ateşle ilişkili tezahürleri, dinler tarihinde oldukça bilinen bir izlek oluşturur Bunlara Mezopotamya (§ 20), İran (§ 104) Hindistan'da (Budha, Mahāvīra vb, § 152 rastlanır Ama Pentekost bağlamının daha belirgin bir hedefi vardır: Şiddetli rüzgâr ateş dilleri ve birçok dil konuşmak Sina'daki teofaniye ilişkin bazı Yahudi rivayetlerini hatırlatır (krş § 59)[27] Başka bir ifadeyle, Kutsal Ruh'un inişi Tanrı'nın Sina'dakine benzer yeni bir vahyi olarak yorumlanır Hıristiyan Kilisesi, Pentekost günü doğar Havariler (Elçiler), ancak Kutsal Ruh onlara indikten sonra, İncil'i vaaz etmeye başlar ve çok sayıda "mucize gerçekleştirir, belirti sergilerler" (İşler 2 43)

Petrus o gün kalabalığı ilk kez Hıristiyanlığa çağırır O ve yoldaşları İsa Mesih'in dirildiğine tanıklık eder; Onu Tanrı diriltmiştir (2 24 32 vb) Zaten Davud geleceği görerek, bu mucizeyi haber vermişti (2 31), o halde diriliş peygamberlerin önceden bildirdiği eskatolojik olaydır (2 17-21, Petrus Yahudilerden tövbe etmelerini istedi ve "her biriniz İsa Mesih'in adıyla vaftiz olsun" dedi "böylece günahlarınız bağışlanacak ve Kutsal Ruh armağanını alacaksınız" (2 38). *Kerygma*'nın (Hıristiyanlığı tebliğ etme) ilk mükemmel örneğini oluşturan bu konuşmanın ardından çok kişi Hıristiyan cemaatine katıldı (İşler 2 41'e göre, 3 000 kişi) Petrus bir başka yerde yine fırsat çıkınca (doğuştan kötürüm bir adamı iyileştirmişti 3 1-9), Yahudileri bilgisizliklerinden ötürü İsa'yı mahkûm ederek yanıldıklarını kabule ve tövbe edip vaftiz olmaya çağırdı (3.13-19)

---

[27] Kaynaklar için, bkz E Trocmé *Le livre des Actes et l'histoire*, s 202 vd

Elçilerin İşleri Kudüs'teki ilk Hıristiyan cemaatinin (yazar bu cemaati Yunanca *ekklēsia* sözcüğüyle ifade eder) hayatını sezinler gibi olmamızı sağlar. Anlaşıldığı kadarıyla imanlılar topluluğu geleneksel dinsel disipline (erkek çocukların sünnet edilmesi, ritüel arınmalar, Şabat'ta çalışmama, Tapınak'ta dualar) hâlâ uymaktadır. Ama eğitim, ekmeği bölmek, yemeklerini paylaşmak ve Tanrı'yı öven dualar etmek için sık sık toplanırlar (2:42, 46). Bununla birlikte (imansızlara verilen vaazlar hakkında birçok örnek sayan) Elçilerin İşleri, cemaat üyelerine verilen eğitim hakkında hiçbir şey nakletmez. Ekonomik örgütlenme konusunda ise Elçilerin İşleri şu saptamayı yapar: "İmanlıların tümü bir arada bulunuyor, her şeyi ortaklaşa kullanıyorlardı. Mallarını mülklerini satıyor ve bunun parasını herkese ihtiyacına göre dağıtıyorlardı" (2:44-45). Mesih'in ikinci kez geleceği günü bekliyorlardı.

Kudüs Hıristiyanları, Musevi âdetlerine kesin bir biçimde uymalarına karşın, başkâhinlerin ve Sadukîlerin hışmını üzerlerine çekiyorlardı (4:1-3). Petrus'la Yuhanna Tapınak'ta vaaz verirken tutuklandı ve Sanhedrin'e çıkarıldı, ama daha sonra serbest bırakıldılar (4:1-3). Bir başka kez Havarilerin hepsi tutuklandı, sonra Sanhedrin tarafından serbest bırakıldılar (5:17-41). Daha ileriki bir tarihte, muhtemelen MS 43'te, (Başkâhin) Hanan'ın ailesinin desteğini sağlamak isteyen I. Hirodes Agrippa'nın emriyle elçilerden birinin boynu vuruldu (12:1 vd). Ferisîlerin tavrı biraz daha farklıydı: Saul'un hocası Gamaliel, Sanhedrin önünde Elçileri savundu. Ama Kudüs asıllı imanlıları ("İbraniler") destekleyen Ferisîler, diaspora Yahudileri ("Helenistler") içinden Hıristiyanlığı kabul edenlere düşmandı, onları Tapınağa ve Kutsal Yasaya karşı olmakla suçluyorlardı (6:13-14). Hıristiyan inancının ilk şehidi olan İstefanos, 36-37'de bu nedenle taşlanarak öldürüldü (7:58-60). "İstefanos'un öldürülmesini Saul da onaylamıştı (8:1). Aynı gün "Helenistler" Kudüs'ten sürülüp Yahuda ve Samiriye kırlarına dağıldı (8:1). Bundan böyle Kudüs Kilisesi'nin egemenliği Elçiler'in ve onların önderi olan "İsa'nın kardeşi" Yakup'un eline geçmişti.

"İbraniler" ile "Helenistler" arasında daha o zamandan bir gerilim sezilmeye başlanmıştır. "İbraniler," Mesih'in ikinci kez görünmesini beklemelerine karşın, daha tutucu ve Yasaya daha bağlıdır: Yahudi yasasının ritüellere ilişkin buyruklarına sadakatle uymakta ve Yahudi-Hıristiyanlık terimiyle ifade edilen hareketi tam anlamıyla temsil etmektedirler.[28] Pavlus, onların Kutsal Yasaya bu mutlak bağlılığına uymayı reddeder (krş. § 222). Gerçekten de Mesih'in dirilişini açıklayan ve

---

[28] Norman Perrin. İncillerde korunan olay anlatılarını ve İsa'nın sözlerini onlara bağlamaktadır, Yahudi Hıristiyanların bir diğer ayırt edici niteliği de kehanetlere duydukları ilgidir, krş. *The New Testament*, s. 45 vd.

kendilerini bu olayın tanıkları olarak gösterenlerin, Talmudçu bir Kutsal Yasacılık uygulaması pek anlaşılır bir şey değildir Kudüs'e yerleşmiş ve Hıristiyanlığı benimsemiş Yahudilerin içinde "Helenistler" küçük bir grup oluşturuyordu Tapınakta yapılan ibadete çok büyük bir değer vermiyorlardı İstefanos konuşmasında şöyle haykırmıştı "En Yüce Olan, insan eliyle yapılmış konutlarda oturmaz" (İşler 7 48) "Helenistler"in dağılması Diaspora Yahudileri ve sıradışı bir durum olarak Antakya putperestleri arasında dini yayma sürecine hız verdi (11.19) Hıristoloji diasporada gelişti "İnsan Oğlu" unvanının –bu unvanın Yunancada artık bir anlamı yoktur– yerini "Tanrı'nın Oğlu" veya "Rab'bin Oğlu" (*Kyrios*) aldı, "Mesih" terimi Yunancaya çevrildi *Hıristos* ve sonunda bir özel isme dönüştü İsa Mesih (Iesus Hıristos

Dini yayma girişimleri çok erken bir dönemden itibaren putperestlere yönelmişti Antakya'da putperest asıllı ilk büyük yeni imanlılar cemaatı oluştu, "Hıristiyanlar" (Mesihçiler) nitelemesi ilk kez orada kullanıldı (İşler 11 26)[29] Hıristiyan misyonu Helenistik dünyaya Antakya'dan yayıldı Mesihçi bir Yahudi hareketinin Yunan düşüncesi ve dinselliğiyle karşılaşması, Hıristiyanlığın gelişimi açısından belirleyici sonuçlara yol açacaktı Aziz Pavlus'un paha biçilmez erdemi de, sorunun verilerini iyi yakalaması ve doğru tutarlı gördüğü tek çözümü egemen kılmak için bıkıp usanmadan savaşma cesaretini göstermesi olmuştur

Muhtemelen I yüzyılın başında Kilikya'daki Tarsus'ta doğan Pavlus,[30] "bütün halkın saygısını kazanmış bir Kutsal Yasa öğretmeni" olan Gamaliel'in (İşler 5.34) yanında eğitim görmek için Kudüs'e gelir Kendisini şöyle betimler "Özbeöz İbraniyim. Kutsal Yasaya bağlılık derseniz, Ferisiydim Gayret derseniz, kiliseye zulmeden biriydim" (Filipililere Mektup 3 5, krş Galatyalılara Mektup 1 13-14) Hıristiyan karşıtı propaganda seferine çıkmışken Mesih Şam yolunda ona görünür O, İsa'yı tanımamış olanlar içinde, Havari unvanı alan tek kişidir Gerçekten de dirilmiş Mesih onu imanlılar arasına katmıştır O yaydığı Müjde'yi bir insandan almamış ya da öğrenmemiş, bunu ona "İsa Mesih vahiy yoluyla" açıklamıştı (Galatyalılar 1 11-12, 1 Korintliler 2 16) "Öteki Ulusların Elçisi" Gentillerin Havarisi) olan Pavlus, Anadolu, Kıbrıs, Yunanistan ve Makedonya'da misyonerlik amacıyla

[29] E Peterson, "Hıristos'un yandaşları" adının siyasi çağrışımını göstermiştir krş. *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, s 64 vd Yeni mezhebe ilk değinen Latin yazarı olan Suetonius, İmparator Claudius'un Yahudileri 49'da Roma'dan sürdüğünü, çünkü "Hıristos'un tahriki"yle karışıklık çıkardıklarını hatırlatır (*Judaei impulsore Chresto tumultuantes*)

[30] Tevrat'tan alınma ismi Saul'un yanına, babası Roma yurttaşı olduğu için, Roma adı Pavlus'u da ekler

uzun yolculuklara çıkar. Birçok kentte vaaz verir kiliseler kurar uzun süre Korinthos ve Roma'da kalır Yahudilerin ihbarı üzerine Kudüs'te tutuklanır ve iki yıl hapiste kaldıktan sonra imparatorun mahkemesine çıkarılır Roma'da iki yıl gözetim altında, ama serbest olarak yaşar; ancak Elçilerin İşleri'nin anlatısı bu noktada birden kesilir ve havarinin başına ne geldiğinden söz edilmez. 62 ile 64 arasında, Roma'da şehit edilmiştir

Elçilerin İşleri'nde kendisine ayrılan (toplam yirmi sekiz bölümden) onbeş bölüme ve yine ona atfedilen ondört Mektup'a karşın,[31] Aziz Pavlus'un hayatı, havariliği ve düşüncesi hakkındaki bilgilerimiz parça parçadır Onun derin ve kişisel Müjde yorumu, sözlü olarak ve muhtemelen imanlılarla imansızların karşısında değişik biçimlerde sergilenmişti. Mektuplar, sistemli bir incelemenin birbirini izleyen bölümleri değildir Bazı öğreti veya ibadet sorunlarını takip eder, aydınlatır, kesinleştirirler Bu sorunlar onun verdiği vaazlarda özenle tartışılmış, ama cemaat tarafından yeterince anlaşılmamış ya da getirilen tipik Pavlusçu çözümler diğer misyonerlerce eleştirilmiş, hatta zaman zaman reddedilmiştir Bununla birlikte, Mektuplar'ın ilk kilisenin en eski ve en önemli belgesini oluşturduğunu da hemen eklemek gerek Onlar doğmakta olan Hıristiyanlığın en ağır krizlerini olduğu kadar, ilk Hıristiyan teoloğun yaratıcı cesaretini de yansıtır

222. Öteki Ulusların Elçisi— Aziz Pavlus'un teolojisi ve *kerygma*'sı, onun Şam yolunda yaşadığı esrime deneyiminden türemiştir Bir yandan, Dirilmiş'in[32] Mesih olduğunu, Tanrı'nın insanları günahtan ve ölümden kurtarmak üzere gönderdiği Oğlu olduğunu kabul eder Diğer yandan, onun Hıristiyanlığı kabulü Mesih'le mistik bir ortaklık ilişkisi kurar Pavlus deneyimini, çarmıha gerilmenin benzeri olarak yorumlar (Galatyalılar 2 19) O artık "Mesih'in düşüncesine sahip"tir (I. Korintliler 2 16) veya onda "Tanrı'nın Ruhu vardır" (7 40) "Mesih benim aracılığımla konuşuyor" der hiç çekinmeden (II Korintliler 13 3, Romalılar 15 18) Mistik bir biçimde "üçüncü göğe" kadar çıkarıldığını ve Tanrı'dan "vahiy" aldığını ima eder (Korintliler II 12 1-4 7) Bu "işaretler ve mucizeler" ona, "putperestlerin söz dinlemesini sağlamak" için Tanrı'nın Ruhu tarafından verilmiştir (Romalılar 15 18) Bu ayrıcalıklı deneyime karşın, Pavlus aslında diğerlerinden ayrı, sıradışı bir statü ta-

[31] 5 veya 6 mektubun gerçekten ona ait olduğunu herkes kabul etmektedir, bunların içinde en önemlileri Romalılara Mektup, Korintlilere Mektup I II, Galatyalılara Mektup'tur Ama mektupların geri kalanı aynı Pavlusçu düşüncenin değişik ifadeleri veya uzantılarıdır

[32] Dirilmiş Mesih en son Pavlus'a görünmüştür (Korintliler I, 15 8)

lep etmez Her ımanlı, vaftız kutsaması yoluyla Mesih'le mıstık bırleşmeyı gerçek .eştırır, çünkü "Mesıh İsa'ya vaftız edıldığımızde hepımizin O'nun ölümüne vaftız edıldığımızı bılmez mısınız? Baba'nın yucelığı sayesınde Mesıh nasıl ölümden dırıldıyse, bız de yenı bır yaşam surmek üzere vaftız yoluyla O'nunla bırlıkte ölüme gömulduk (Romalılar 6 3-4). Hıristiyan vaftız yoluyla 'Mesıh'tedır' (Korıntlıler II, 5 17), mıstık bır bedenın parçası olmuştur "İster Yahudı, ıster Grek, ıster köle ıster özgur olalım, hepımız bır beden olmak uzere aynı Ruh'ta vaftız edıldık ve hepımızin aynı Ruh'tan ıçmesı sağlandı" (Korıntlıler I 12 13)

Suya batırılma yoluyla ölüm ve dırılış, dunyanın her yerınde bulgulanan bır su sımgesellığıyle uyumlu ve ıyi bılınen bır mıtsel-rıtüel senaryodur [33] Ama Azız Pavlus vaftız ayınını *yakın geçmışın tarıhsel bır olayına bağlar İsa Mesıh'ın ölümu ve dırılışı*. Ayrıca vaftiz mümıne yenı bır hayat sağlamakla kalmaz, Mesıh'ın mistik bedenının bır uzvuna dönüşüm surecını de tamamlar Geleneksel Yahudılığın boyle bır anlayışı kabullenmesı olanaksızdır. Diğer yandan bu ayın çağdaşı olan vaftız nıtelıklı dığer uygulamalardan örneğın çok sayıda kutsal suyla yıkama törenının esas olarak bır arınma ışlevi gördüğü Essenılerınkınden de ayrılmaktadır (bkz § 223) Efkarıstiya ayını de Yahudılığe yabancıdır Tıpkı vaftız gıbı, efkarıstıya da mümını Mesıh'ın mıstık bedenıyle, kılıseyle butunleştırır Tanrı'ya şükrettığı şukran kâsesıyle Mesıh'ın kanına bölüp yedığı ekmekle Mesıh'ın bedenıne "paydaş" olur (Korıntlıler I, 10 16-17), krş 11 27 29) Azız Pavlus'a göre selamet Mesıh'le mıstık özdeşlikle eşdeğerlıdır İmanlılar İsa Mesih'ı ıçinde taşır (Korıntlıler II, 13 5) Kurtuluş, Tanrı'nın karşılıksız bır bağışıyla, esas olarak da İsa Mesıh'ın hululü, ölümü ve dırılışıyle sağlanmıştır

Azız Pavlus'un Tanrı'nın lütfuna verdığı başat önem (Romalılar 3 24, 6 14, 23 vb), anlaşıldığı kadarıyla kendı deneyımınden türetılmıştır Tüm düşündüklerıne ve yaptıklarına karşın –ışi İstefanos'un taşlanarak öldurülmesını onaylamaya dek vardırmıştır Tanrı ona selamet yolunu açmıştır Dolayısıyla Tora'nın rıtüel ve ahlak buyruklarına uymak Yahudı için gereksızdır Gerçeğı söylemek gerekırse, ınsan günahın bılıncıne Kutsal Yasanın yerleşmesınden sonra varmıştır, Yasayı tanımadan önce, günahkâr olup olmadığını bılmıyordu (Romalılar 7 7 vd) Yasanın denetımınde olmak, "dunyanın temel ılkelerine bağlı olmak"la eşdeğerlıdır (Galatyalılar 4 3) Bu da, "Yasanın gereklerini yapmış olmaya güvenenlerin hepsi"nın "lanet altında" olduğu anlamına gelır (Galatyalılar 3 10) Putperestlere gelince, Tanrı'yı yaptıklarıyla, yarattıklarıyla tanıma olanakları bulunmasına karşın, "akıllı olduklarını ile-

[33] Krş *Dinler Tarihine Giriş*, § 64 vd, *Images et Symboles*, böl V

rı sürerken akılsız olup çıktılar", bir kötülük ve yozluk kaynağı olan putperestlik içine gömüldüler (Romalılar 1 20-32) Kısacası, gerek Yahudiler gerekse putperestler için, kurtuluş yalnızca iman ve sakramentlerle* gelecektir Selamet "Tanrı-nın karşılıksız armağanı", "Rabbimiz Mesih İsa'da sonsuz yaşamdır" (Romalılar 6 23).[34]

Böyle bir teoloji anlayışının Aziz Pavlus'la Kudüs'ün Yahudi-Hıristiyanlarını karşı karşıya getirmesi kaçınılmazdı Kudüslüler dini yeni kabul eden putperestlerin sünnet olmasını şart koşuyor ve onların topluca yenen yemeklerle efkaristiya ayinlerine katılmasını yasaklıyorlardı Pavlus'ta (Galatyalılar 2 7-10) ve Elçilerin İşleri'nde (15) çelişkili anlatıları bulunan bir çatışmanın ardından, iki taraf Kudüs'te toplanıp bir orta noktada uzlaştı Dini kabul eden putperestlere yalnızca "putlara sunulan kurbanların etinden kandan, boğularak öldürülen hayvanların etinden ve fuhuştan" sakınma koşulu getirildi (İşler 15 29). Bu karar muhtemelen Pavlus yokken alınmıştı "Öteki Ulusların Elçisi" bu kararı kesinlikle kabul etmezdi çünkü Yahudi kurallarının bir bölümü böylelikle korunuyordu Her ne olursa olsun, Kudüs toplantısı putperestler içindeki Hıristiyan propagandasının beklenmedik başarısını doğruluyor; bu başarı, Filistin'de yaşanan yarı başarısızlıkla çelişiyordu

Ama Aziz Pavlus kendi kiliselerini, kurduğu cemaatleri sarsan bazı krizlerle de karşılaştı Korinthos'ta müminler, Kutsal Ruh'un bağışladığı ruhsal armağanlara veya "karizma"lara göz dikti Aslında Helenistik dünyada oldukça yaygın bir dinsel uygulama söz konusuydu *enthusiasmos* arayışı "Karizmalar" şifa yeteneği, mucizeler gerçekleştirebilme gücü kâhinlik, çeşitli dillerde konuşma becerisi, bu dilleri çevirebilme vb yetiler sağlıyordu (Korinthliler I, 12 4 vd). Esrime deneyimlerinden ve elde ettikleri güçlerden başları dönen bazı müminler, Ruh'u, dolayısıyla özgürlüğü artık elde ettiklerini sanıyorlardı, artık onlara her şeyin (6 12), hatta fu-

---

* Sakrament (Lat. *sacramentum*) Yeni Ahit'in Yunanca çevirisinde bu kelime *mysterion* (sır) olarak çevrilmiştir Sakramentler, yani belirli ayinler yoluyla, ilahi lütfun aktarıldığına inanılır Bu sakramentlerin mesih tarafından kurulduğuna inanılır Bu ayinler yedi adettir vaftiz güçlendirme (konfirmasyon) efkaristiya (komünyon) günah çıkarma, hastaların yağla meshetme, ruhbanlık, evlilik –yn

[34] *Romalılara Mektup*'un –lütuf teolojisi ve hacın kurtarıcılığı bilgisi bu mektupta geliştirilmiştir– Aziz Pavlus'un en önemli yazısı olduğunu belirtmekte yarar var Birçok teolog, *Romalılar'a Mektup*'u Yeni Ahit'in en önemli kitabı olarak kabul eder Bu derin, cüretli ve çözülmesi güç metnin yorumlanması, birçok spekülasyonu esinlediği gibi, onbeş yüzyıldır Hıristiyanlığı hem parçalayan hem de yenileyen krizlere yol açmıştır En önemli çağdaş teolojilerden biri Karl Barth'ın meşhur yorumuyla başlamıştır (bkz. c. III)

huşun bile serbest olduğunu düşünüyorlardı (6 15-16)[35] Pavlus onlara bedenlerin "Mesih'in uzuvları olduğu"nu hatırlatır (6 15) Ayrıca karizmata [ruhsal armağanlar] hiyerarşisini de geliştirir En önemli yer elçinindir [havari], sonra kâhin gelir onu da üçüncü sırada öğretmenlik ruhsal armağanını alanlar izler (12 28, krş 14 1-5) Sonuçta, Aziz Pavlus daha üstün armağanlar özlemini inkâr etmez, ama şunu ekler "Şimdi size en iyi yolu göstereyim" (12 31) Bunu Pavlusçu düşüncenin doruk noktalarından biri olan, sevginin üstünlüğüne övgü izler "İnsan ların ve meleklerin diliyle konuşsam, ama sevgim olmasa ses çıkaran bakırdan ya da çınlayan zilden farkım kalmaz. Kehânette bulunabilsem, bütün sırları bilsem her bilgiye sahip olsam, dağları yerinden oynatacak kadar büyük imanım olsa, ama sevgim olmasa bir hiçim" vb (13 1-13)

Anlaşılan Aziz Pavlus'un insanların karizma arayışını kabullenmesinin nedeni İncil'in çağrısını Helenistik çevrelere yakın bir dinsel dile çevirme gereğini kavramış olmasıydı O, Yahudilerin yüzkarası öteki ulusların da [putperestlerin] saçmalık saydığı "çarmıha gerilmiş İsa'yı" duyurmanın güçlüğünü herkesten iyi biliyordu (Korintliler I, 1 23) Yahudilerin çoğunun paylaştığı, bedenlerin dirileceği inancı yalnızca ruhun ölümsüzlüğüyle ilgilenen Greklere saçma geliyordu[36] Dünyanın eskatolojik yenilenmesi umudunun da anlaşılması aynı oranda güçtü, buna karşılık Yunanlar maddeden kurtulmanın en güvenli yollarını arıyordu Elçi bu duruma uyum sağlamaya çalıştı Helenistik çevrelere daha derinlemesine girdikçe eskatolojik beklentiden daha az söz eder oldu Ayrıca oldukça anlamlı yeni buluşlar da fark edilir Yalnızca Helenistik söz dağarını (*gnosis, mystērion, sophia, kyrios, sōtēr*) sık sık kullanmakla kalmaz Yahudiliğe ve ilk Hıristiyanlığa yabancı bazı kavramları da benimser Örneğin Aziz Pavlus, Gnostisizmin temel düşüncesi olan alt konumdaki "psişik (nefsani) insan" ve onun zıttı "ruhani insan" dualist düşüncesini sahiplenir[37] Hıristiyan, tamamen ruhani (*pneumatikos*) olabilmek için, tensel

---

[35] Bu görüngü, Hint dinleri tarihinde (krş. § 146) ve Gnostisizmde çok boyutlu bir biçimde bulgulanmıştır (§ 230), bazı Hıristiyan ve İslam mistik akımlarında da buna rastlanacaktır (krş c III)

[36] Mesihin dirilişi Hıristiyanların dirileceğinin güvencesidir (Korintliler I, 15 12 vd) Pavlus, Yunan kökenli bir anlayışı, ölümden hemen sonra elde edilen ölümsüzlük inancını da paylaşır (Filipililer 1 23, krş Korintliler II 5 8) Bununla birlikte, ölümden sonraki varoluş tamamen bedensiz değildir; ölümden sonra yaşayan (veya onun ifadesiyle "dirilen" Korintliler I, 15 44 vd) "ruhsal beden"dir (*pneumatikos*) "Ruhsal beden" öğretisine başka geleneklerde de rastlanır (Hindistan, Tibet vb) Aziz Pavlus'un özgünlüğü, ölümsüzlüğü dirilişle birleştirmesidir; ama bu çözüm başka sorunları da beraberinde getirmiştir

[37] Korintliler I, 2 14-15 "İlk insan yerden, yani topraktandır İkinci insan göktendir" (15 47)

insanı üzerinden atmaya çalışır Bir diğer dualist özellik, Tanrı'yı bu çağın "önderlerinden" (Korintliler 1, 2 8), başka bir deyişle "temel ilkelerin" (Galatyalılar 4 3 9) egemenliğindeki dünyanın karşıtı olarak koyar Bununla birlikte Pavlus'un teolojisi temelinde Tora'ya dayalı kalır Gnostiklerin üzerinde çok durduğu üstün ve kurtarıcı Tanrı ile Yaratılış'ın sorumlusu kötü Yaratıcı Tanrı arasındaki ayrımı reddeder Kozmos insanın gökten kovulmasından sonra kötülüğün egemenliğine girmiştir, ama kefaret ödenerek sağlanan kurtuluş ikinci bir yaratılışla eşdeğerdir ve dünya ilk baştaki mükemmelliğine yeniden kavuşacaktır

Pavlus'un Mesihçiliği diriliş fikri çevresinde gelişir, bu olay Mesih'in doğasını da ortaya çıkarır O Tanrı'nın Oğlu ve Kurtarıcı'dır Mesihçi drama, o çağda iyi bilinen, ama aslında ilk ifadeleri çok daha eskiye dayanan bir soteriyoloji senaryosunu hatırlatır [38] Kurtarıcı, insanlar için gökten yeryüzüne iner ve görevini yerine getirdikten sonra tekrar gökyüzüne döner

Pavlus, MS 51'de Korinthos'ta kaleme alınmış en eski mektubu olan, Selanikliler'e Birinci Mektup'ta, İsa'nın ikinci kez gelişine ilişkin "Rab'bin bir sözü'nü"[39] bildirir: "Rab'bin kendisi bir emir çağrısıyla, başmeleğin seslenmesiyle, Tanrı'nın borazanıyla gökten inecek Önce Mesih'e ait ölüler dirilecek Sonra biz yaşamakta olanlar, hayatta olanlar, onlarla birlikte Rab'bi havada karşılamak üzere bulutlar içinde alınıp götürüleceğiz Böylece sonsuza dek Rab'le birlikte olacağız" (4 16-17) Altı yıl sonra, 57'de, Romalılara şunu hatırlatır "Şu anda kurtuluşumuz ilk iman ettiğimiz zamankinden daha yakındır Gece ilerledi, gündüz yaklaştı" (Romalılar 13 11-12) Ancak İsa'nın ikinci kez gelişi beklentisi Hıristiyan cemaatlerin hayatını bozmamalıdır Yenilen ekmeği hak etmek için çalışmanın gerekliliği üzerinde durur (Selanikliler II 3 8-10) ve yürürlükteki yasalara uyulmasını, yönetime itaat edilmesini, vergilerin, resimlerin ödenmesini ister (Romalılar 13 1-7) *Şimdiki zaman*a böyle çeşitli anlamlara çekilebilecek tarzda değer yüklenmesinin (İsa Mesih'in ikinci kez gelişi beklenirken, tarih devam etmektedir ve ona saygı gösterilmesi gerekir sonuçları, kısa sürede hissedilecektir 1 yüzyılın sonundan beri önerilmiş sayısız çözüme karşın, *tarihsel şimdiki zaman* sorunu çağdaş Hıristiyan düşüncesini hâlâ uğraştırmaktadır

---

[38] Arkaik mitolojilerde, insanları eğitmek veya kurtarmak için inen ve sonra Göğe geri dönen birçok doğaüstü Varlık tipi bulunur (Tanrı'nın Oğulları, Yaratıcı Tanrılar, Uygarlaştırıcı Kahramanlar, Mesihçi ve biriyici figürler vb).

[39] Krş Korintliler I 15 51 "İşte size bir sır açıklıyorum "

Aziz Pavlus'un eski Kilise içinde edindiği önemli saygınlık Yahudiliği sarsan ve Yahudi-Hıristiyanlık eğiliminin gelişimini felce uğratan bir felaketin sonucudur büyük ölçüde Havari Pavlus, sağlığında, bu kadar etkili değildi Ama onun ölümünden kısa bir süre sonra, 66'da Yahudiler Roma'ya savaş açar, bu savaş 70'te Kudüs'ün harabeye dönmesi ve Tapınağın yıkılmasıyla sonuçlanır

223. Kumran'da Essenîler— Savaş sırasında, 68 yazının başlarında, Vespasianus'un ordusundan bir bölük çölün tam ortasında Ölü Deniz sahilinde bulunan Kumran "manastırı"na saldırdı ve burayı yok etti. Manastırı savunanların katledildiği anlaşılıyor, ama bu felaketten bir gün önce çok sayıda yazmayı kilden büyük vazolara saklama fırsatı buldular 1947 ile 1952 arasında bu yazmaların bulunması Yahudi kıyametçi hareketleri ile Hıristiyanlığın kökenleri hakkındaki bilgilerimizi yenilememizi sağladı Gerçekten de bilim adamları, Ölü Deniz'deki bu manastır cemaatinin, o zamana dek yalnızca Flavius Josephus, Philon ve Genç Plinius'un verdiği zayıf bilgilerden tanınan gizemli Essenîler mezhebi olduğunu tanımlayabildiler [40] Bugüne dek çözülmüş ve yayımlanmış yazmalar arasında Eski Ahit'in bazı kitaplarına ilişkin yorumların yanı sıra bazı özgün incelemeler de yer almaktadır Bunların en önemlilerini sayalım "Işığın Oğullarının Karanlığın Oğullarına Karşı Savaşı Tomarı," "Disiplin Risalesi," "Şükran Mezmurları" ve "Habakkuk Üzerine Yorum"

Bu yeni belgelerin yardımıyla mezhebin tarihi ana hatlarıyla yeniden oluşturulabilir Onların ataları dinsel bağnazlığını ve Makkabiler savaşındaki rolünü hatırlayacağımız (krş § 202) *hasidim*lerdir Kumran cemaatinin, tilmizleri tarafından "Adalet Öğretmeni" adı verilen kurucusu, Saduki bir rahip, yani meşru ve aşırı ortodoks ruhban sınıfının bir üyesiydi Simun'un MS 142-134) "ebediyen prens ve başkâhin" ilan edilip başkâhinlik makamı geri dönülmez bir biçimde Sadukilerden Hasmonlara geçtikten sonra, "Adalet Öğretmeni" bir grup müridiyle birlikte Kudüs'ü terk etti ve Yahuda çölüne sığındı Kumran metinlerinde lanetlenen "kötü kâhin"in Simun olduğu tahmin edilebilir; sürgündeki "Adalet Öğretmeni"ne zulmetmiş, hatta Kumran'a saldırmayı bile tasarlamıştı ki, o sırada Eriha valisi tarafından öldürüldü (Makkabiler 1, 16 11 vd) "Adalet Öğretmeni"nin nasıl öldüğü bilinmi-

---

[40] İki belge kategorisi –Kumran yazmaları ve klasik yazarların tanıklıkları– arasındaki çelişkiler bir yandan klasik yazarların yetersiz bilgisi diğer yandan da bu apokalipsçı mezhebin karmaşık yapısıyla açıklanabilir Kumran cemaati, Essenîliğin bütününü temsil etmemektedir; Filistin'in başka bölgelerinde de Esseni grupları bulunduğuna kesin gözüyle bakılmaktadır

yor.[41] Öğrencileri ve müritleri ona Tanrı'nın habercisi olarak tapıyordu. Musa'nın Eski Ahit'i mümkün kıldığı gibi "Adalet Öğretmeni" de onu yenilemişti, eskatolojik Kumran cemaatini kurarak, Mesih çağının erken örneğini oluşturmuştu.

İlk metinler yayımlanır yayımlanmaz, uzmanlar Essenilerle ilk Hıristiyanların dinsel anlayışları ve uygulamaları arasında anlamlı benzerlikler bulunduğunu fark etti. Şimdi, bu yeni belgeler sayesinde kıyametçi bir Yahudi mezhebinin tarihsel ve ruhani ortamı (*Sitz im Leben*) bilinebiliyor. Essenilerde görülen kimi koşutluklar, İsa'nın vaaz ettiği inançları ve Yeni Ahit yazarlarının sık sık kullandığı çok sayıda deyimi de aydınlatıyor. Ama en az bu kadar önemli farklılıklar da görülüyor. Kumran cemaatı katı bir manastır hayatı sürüyordu; ilk Hıristiyanlar ise insanların içinde yaşıyor, bir misyoner cemaatı oluşturuyordu. Her iki mezhep de kıyametçi ve Mesihçiydi. Esseniler, tıpkı Hıristiyanlar gibi, kendilerini Yeni Ahit halkı olarak kabul ediyordu. Ama eskatolojik bir peygamber (Yeni Ahit'e göre bu peygamber Vaftizci Yahya'nın şahsında zaten gelmişti) ve iki mesih bekliyorlardı. Onları kutsayacak Kâhin-Mesih ve Gentillere karşı açılacak ve doğrudan Tanrı'nın zaferle sonuçlandıracağı savaşta, İsrail'e komuta edecek Kral-Mesih. Nitekim "Işığın Oğulları'nın Karanlığın Oğulları'na karşı Savaşı Tomarı" bu eskatolojik çatışmanın savaş planını oluşturur: 6 yıllık bir seferberlik süresini, 29 yıllık bir savaş izleyecektir. Işığın Oğulları ordusu 28 000 piyade ve 6 000 atlı savaşçıdan oluşacak, çok sayıda melek tarafından da desteklenecektir.[42] Hıristiyanlar da Mesih'in yargıç ve dünyanın kurtarıcısı olarak ikinci muzaffer gelişini bekliyordu, ama İsa'nın öğretisi uyarınca, Kutsal Savaş ideolojisini paylaşmıyorlardı.

Gerek Esseniler gerekse Hıristiyanlar için, Mesih zamanların sonunda zuhur edecek ve ona sonsuz bir krallık verilecektir; her iki Mesihçi öğretide de ruhbanlık, krallık ve peygamberlik unsurları bir arada mevcuttur. Bununla birlikte Kumran külliyatında önceden var olan bir Mesih anlayışı (İkinci Âdem, İnsan Oğlu) onugulanmamıştır; üstelik Mesih henüz Göksel Kurtarıcı olmamış ve ilk kilisenin kristolojisinde olduğu gibi henüz iki Mesih figürü birleştirilmemiştir.[43] "Adalet

---

41 A. Dupont-Sommer, ve onun ardından başka araştırmacılar, "dinsiz kâhin"i onun öldürülmesini kışkırtmakla suçluyor; krş. *Les écrits esséniens*, s. 375 vd. Bununla birlikte bu [illegible]ülük, belgeler tarafından açıkça doğrulanmıyor; metinlerin çözümlemesi için bkz. F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran*, s. 157-160.

42 Bkz. Y. Yadin, *The Scroll of the War of the Sons of Light Against the Sons of Darkness*; Dupont-Sommer, *a.g.y.*, s. 369 vd.

43 Cross, *a.g.y.*, s. 22[illegible] vd. İbranilere Mektup, İsa'yı "Melkisedek'in düzeni" uyarınca, hem kâhin, hem kral niteliğinde bir Mesih olarak tanıtır (6.20; 7.1-25 vb). Cross bu yorumda

Öğretmeni," eskatolojik bir kişilik olarak yeni çağı başlatmıştı. Öğrencileri ona bir Mesih konumu veriyordu. O, Kutsal Yazılar'ın gerçek, batıni anlamını ortaya çıkaran ve üstelik peygamberlik güçleriyle donatılmış bir Öğretmendi. Bazı metinler, zamanların sonunda Öğretmen'in dirileceğini ima eder.[44] Ama konunun uzmanlarından Cross'un değerlendirmesine göre, "eğer Esseniler Öğretmen'lerinin bir Rahip-Mesih olarak geri dönüşünü bekliyor idiyseler, umutlarını fazlasıyla dolaylı bir biçimde ifade etmişlerdir" (s. 299), bu da Yeni Ahit'in bu düşünceyi geliştirirken gösterdiği ısrara zıt bir tutumdur.

Bu iki kıyametçi mezhebin örgütlenmesi ve ritüel sistemleri şaşırtıcı benzerlikler gösterir, ama yine en az bu kadar önemli farklılıklar da saptanmaktadır. Esseniler hem ruhbandan olanları hem de olmayanları kapsayan bir cemaatti. Dinsel etkinlikleri (eğitim, tapım, kutsal metinleri yorumlama) görevleri babadan oğula geçen kâhinler yönetiyordu; ruhbandan olmayanlar da maddi kaynakları bulmaktan sorumluydu. Yönetici gruba *rabbim* (sözcüğün tam karşılığı, "kalabalık olanlar") deniyordu, bu terim Yeni Ahit'te de karşımıza çıkmaktadır (temsilcilerini seçen "topluluk", krş. İşler 15.12). Ruhbandan olayan oniki kişi ve üç rahip iç halkayı oluşturuyordu. En yüksek makam "müfettiş"likti (*mbakker*), bu yüksek önder bir "çoban" gibi davranmalıydı ("Şam Belgesi," 13.7-9). Onun işlevi Hıristiyanlardaki "çoban" veya *episkopos*'u anımsatmaktadır.

Kumran'da, katılmak isteyen yeni adayı cemaatle bütünleştiren erginleyici vaftizi, yılda bir kez yapılan suyla arınma ritüelleri izliyordu. Hıristiyanlardaki "ekmeğin bölünmesi" gibi, Esseniler de birlikte yedikleri yemeği Mesih'in şölen sofrasının erken habercisi olarak görüyorlardı.[45] Cemaat üyeleri evlenmiyor, çünkü hepsi kendilerini kutsal savaşın neferleri olarak görüyordu. Burada gerçek anlamda bir çilecilik değil, *eskhaton*'un çok yakında gelecek olmasının dayattığı zorunlu bir geçici çile söz konusuydu.[46] Bir diğer benzerlik noktasının daha altını çizmek gerek: Essenli kutsal metin yorumcularıyla Yeni Ahit yazarlarının kullandığı ve ne Tal-

ilk kilisenin Hıristolojisi Essenilerin Mesih beklentisine uyarlama çabasının veya daha doğrusu, tüm Mesih özlemlerinin son noktası olacak tek bir figür sunma çabasının izlerini bulur (a.g.y., s. 221).

[44] Bunların en önemlisi ve en çok tartışılmışı Sayılar 21.18'i yorumlayan "Şam Belgesi"nin bir bölümüdür; çeviriler ve çözümlemeler için, bkz. Dupont-Sommer, *a.g.y.*, s. 145 vd. ve Cross, s. 226 vd.

[45] Krş. Cross'un alıntılayıp yorumladığı metinler, s. 85-91, 235-236.

[46] Cross metinleri çözümlemiştir, s. 96-99, 237-238. Krş. Korintliler I, 7.29-31: "... Zaman daralmıştır, ... karısı olanlar karıları yokmuş gibi ... olsun."

mudçu Yahudilikte, ne de Philon'da benzerine rastlanan, ortak yorumlama yöntemi Essenîler özel bir yöntem (*peşer*) uygulayarak, Eski Ahit'in kehanetlerinde çağdaş tarihe kesin göndermeler ve dolayısıyla yakında gerçekleşecek bazı olaylara ilişkin öngörüler buluyordu. "Bilgi"ye ulaşabilenler, yani "Adalet Öğretmeni"nin açıkladığı kıyametçi irfanın sırrına erebilenler, en büyük savaşın patlamak üzere olduğunu biliyordu. Zaten daha önce de gördüğümüz gibi (§ 202) tüm Yahudi kıyamet kitapları batını bilgiyi yüceltiyordu. Aynı şekilde, özellikle ikinci kuşaktan itibaren, Hıristiyanlar da gnosise özel bir değer yüklüyordu. Mesih'in ikinci kez gelişinin ön habercisi olan işaretleri sabırsızlıkla çözmeye uğraşıyorlardı. Essenîlere göre, dinsel bilgi tam anlamıyla eskatolojik nitelikte ve vahyedilmiş bir bilgiydi. Pavlus'un Mektuplar'ında ve Matta ile Yuhanna'nın İncillerinde de buna koşut bir anlayış belirtilmiştir. Bir üst dereceye çıkmak için alınan eğitim, hatta cemaatin kutsal ayinleri batını diye kabul ediliyordu, çünkü Tanrı'nın Krallığı "beden"e değil, yalnızca "ruh"a açıktır.[47] Kısacası, gerek Yahudilerde gerekse Hıristiyanlarda gizli irfan ve batınilik, kıyamet "yöntemi"nin parçalarıdır. Kumran'ın yıkılması ve Essenîlerin dağılmasından sonra, bazı kurtulanlar muhtemelen Filistin'deki Hıristiyan çekirdeklerine katılmıştır. Her ne olursa olsun, apokalipsçi ve batını gelenekler ilk iki yüzyılın Hıristiyanlığında korunmuş ve bazı Gnostik eğilimlere cesaret vermiştir (krş. § 228).

Essenîlerin teoloji diliyle, Yuhanna İncili'nde kullanılan dil arasında da çarpıcı benzerlikler vardır. Kumran metinlerinde, "dünyanın ışığı" (Yuhanna 8 12), "ışık oğulları" (12 36), "gerçeği uygulayan kişi ... ışığa gelir" (3 21), "Gerçeğin Ruhu'yla yalanın ruhu" (Yuhanna'nın Birinci Mektubu 4 6) gibi, Yuhanna'ya özgü birçok deyime rastlanmaktadır.[48] Essenîlerin öğretisine göre dünya, Tanrı'nın daha başlangıçta yarattığı iki ruh arasındaki savaş alanıdır. Gerçeğin Ruhu ("Işık Prensi" ve "Hakikat Meleği" de denir) ve Kötülük ya da Yozluk Ruhu, bu ikincisi Belial'den, "Karanlıklar

[47] Krş. Yuhanna 3.5 "bir kimse sudan ve Ruh'tan doğmadıkça Tanrı'nın Egemenliği'ne giremez." Kumran külliyatında ve Yeni Ahit'te "bilgi"nin (= gnosis [irfan]) batını niteliği konusunda, bkz. F. Nötcher, *Zur theologische Terminologie der Qumranische Texte*, s. 15 vd, W. D. Davies, "'Knowledge' in the Dead Sea Scrolls and Mt. 11 25-30", J. Jeremias, *Die Abendmahlworte Jesu*, s. 58 vd; K. G. Kuhn, "Die Sektenschrift u. die iranische Religion," özellikle s. 299 vd.

[48] Bu deyimlerin Kumran metinlerindeki eşdeğerlileri Cross tarafından sayılmıştır, s. 207, dipnot 13-17. Işık-karanlık dualizmi ve özellikle de Ruh'un mükemmel tezahürü olarak Işığın yüceltilmesi, İran kökenli düşüncelerin etkisini göstermektedir. Ama Eski Ahit'te ve diğer Sami dinlerinde de benzer bir imgelemin bulunduğu unutulmamalıdır, krş. Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne*, s. 64 vd.

Prensi" İblis'ten başkası değildir. Bu iki Ruh ve onların ruhsal orduları arasındaki savaş, insanlar arasında ve her "Işık Oğlu"nun kalbinde de sürer (Disiplin Kitabı 4.23-26). Essenilerin eskatolojik senaryosu, bazı Yuhanna metinlerine benzetilmiştir. Disiplin Kitabı (3.17-23) Işık Prensi'nin rehberliğinde ilerleseler de, Adalet Çocukları'nın kimi zaman Karanlıklar Meleği'nin etkisiyle hataya düştüğünü hatırlatır. Aynı şekilde, Yuhanna'nın Birinci Mektubu da "Tanrı'nın çocukları" ve "İblis'in çocukları"ndan söz eder ve iblisin yoldan çıkarma çabalarına karşı müminleri uyarır (3.7-10, 4.1-6). Ama Esseniler eskatolojik savaş beklentisi içindeyken, Yuhanna'nın metinlerinde mücadelenin hâlâ sürmesine karşın kriz aşılmış, çünkü İsa Mesih kötülüğü yenmiştir.

Bir başka farklılığı daha vurgulamakta yarar var. Yuhanna'da Ruh, genellikle Tanrı'nın veya Mesih'in Ruhu diye anlaşılır (Yuhanna'nın Birinci Mektubu 4.13); Disiplin Kitabı'nda ise, Işık Prensi veya Gerçeğin Ruhu, Işık Oğulları'nın yardımcısı olarak belirir. Bununla birlikte Yuhanna'nın değindiği *Parakletos** figürü (14.17, 15.26, 16.13, vb), Kumran'ınkine benzer bir teolojinin türevi gibidir. Mesih kendisine tanıklık ve müminlere aracılık etsin diye onu göndermeye söz vermiştir, ama Parakletos kendi adına konuşmayacaktır. Kutsal Ruh'tan hiç beklenmeyecek böyle bir işlev, kutsal metin yorumcularının zihnini sürekli meşgul etmiştir. Kumran metinleri sayesinde kökenini anladığımız Parakletos morfolojik açıdan Yahve'nin göksel maiyetinden bir kişilikle, özellikle tanrısal haberci veya haberci melekle benzeşmektedir.[49] Ama İran etkileri, öncelikle de dinsel dualizm ve melekbilim, Yahve'nin sarayındaki iki meleği (krş. § 203) iki zıt ilkenin temsillerine dönüştürmüştür: iyilik/kötülük, gerçek/yalan, ışık/karanlık. Esseniler de, Yuhannacı külliyatın yazarı gibi, İran dualizminin derin izlerini taşıyan, bu bağdaştırmacı Filistin teolojisini ve eskatolojisini benimsiyordu.

Değindiğimiz çok sayıdaki benzerliğe karşın, Esseniler ve ilk Hıristiyanlar farklı yapılar göstermekte ve birbirinden ayrılan amaçların peşinden gitmektedir. Essenilerin eskatolojisi ruhban sınıfının geleneklerinden türemiştir, Hıristiyan eskatolojisinin kökleri ise Eski Ahit'in kehanetlerindedir. Esseniler ruhban sınıfın ayrılıkçılığını sürdürüp güçlendiriyordu. Hıristiyanlar ise tam tersine tüm toplumsal katmanlara ulaşmaya çalışıyordu. Esseniler, temiz olmayan ya da fiziksel veya ruhsal kusurları olan kişileri mesihçi ziyafetlerden dışlıyordu, Hıristiyanlar için ise Tanrı'nın Krallığının işaretlerinden biri, sakatların iyileştirilmesi (görmeye

---

* Yardımcı, Tesellici, Öğütçü –çn

[49] Cross, *a.g.y.*, s. 214, dipnot 82'de Kenanlı ilk haberci melek örneğini hatırlatmaktadır.

başlayan körler konuşan dilsizler vb) ve ölülerin dirilmesiydi Son olarak da, İsa'nın dirilişi ve Kutsal Ruh'un armağanı olarak, Kutsal Yasanın disiplininin yerini ruhsal özgürlüğün alması bu iki Mesihçi cemaati birbirinden ayıran merkezi "görüngü"yü oluşturmaktadır [50]

224. Tapınağın Yıkılması. İkinci Gelişin Gecikmesi— Romalılara karşı Mesihçi savaşa girmeyi reddeden Yahudi-Hıristiyanların bir bölümü 66'da, Mavera-ı Urdün'deki Pella'ya kaçırıldı, başkaları Suriye, Anadolu kentlerine ve İskenderiye'ye sığındı Savaşmayı reddetmelerinin anlamı asilerin gözünden kaçmadı Hıristiyanlar[51] İsrail'in ulusal yazgı dayanışmasından kopuyordu [52] Bu olay kilisenin Yahudilikten kopmasının başlangıcına işaret eder. Bununla birlikte Yahudilik de benzer bir davranış sayesinde hayatta kalmayı başaracaktır Yüzyılın en önemli dinsel önderi ve silahlı ayaklanmaya tüm gücüyle karşı çıkmış Rabbi Yohanan ben Zakkay, kent kuşatıldığında bir tabut içinde kaçırılır Kısa bir süre sonra, Yafa yakınındaki Yabne köyünde bir ilkokul açmak için Titus'tan izin alır Rabbi Yohanan'ın kurduğu bu okul sayesinde ulusal düzlemde yenilmiş ve yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalmış Yahudi halkının dinsel değerleri kurtarılacaktır

Kutsal kentin harabeye dönmesi ve Tapınağın yıkılması, hem Yahudilerin hem de Hıristiyanların dinsel yönelişini birdenbire değiştirmiştir Yahudiler açısından Tapınağın yıkılması, atalarının altı yüzyıl önce yaşadığından daha ciddi bir sorunla karşı karşıya kalınmasına neden olmuştu çünkü o zamanlar bu felaketi öngören peygamberler, nedenini de açıklamıştı: Yahve, halkını sayısız küfründen dolayı cezalandırmaya hazırlanıyordu Oysa bu kez tam tersine, kıyamet metinleri kötülük güçlerine karşı eskatolojik savaşta Tanrı'nın nihai zaferinin kesin olduğunu duyurmuştu Bu beklenmedik ve anlaşılmaz felaketin açıklaması Yabne'den geldi Yahudilik sürecek, ancak "reform"dan geçecek, yani boş kıyamet beklentilerinden ve mesihçiliklerden vazgeçip yalnızca ve yalnızca Ferisilerin öğretisini izleyecekti (krş § 204) Bu kararın öncelikli sonuçları Kutsal Yasanın ve Sinagog'un güçlenmesi, Mişna'ların ve sonunda da Talmud'un değer kazanması oldu Ama Tapınağın ikinci kez yıkılması Yahudiliğin gelişiminde derin izler bıraktı, *tapımın* gerçekleştirilebi-

[50] Cross s 241 vd.

[51] Dört yıl önce, 62'de, Kudüs'teki Yahudi-Hıristiyan cemaatinin lideri Yakup şehit edilmişti

[52] Eusebios, *Ekklesiastike Historia*, III, 5, 3

leceği tek kutsal alan olan tapınaktan yoksun kalan müminler, artık *dualar* ve dinsel *eğitimle* yetinmek zorundaydı.[53]

Savaş sırasında Hıristiyanlar arasında da kıyamet coşkusunun yeniden yükselişine tanık olundu: Mesih'in ikinci kez gelişini de hızlandıracak Tanrı müdahalesinin artık gecikmeyeceği umudu. Markos'un İncili bu kıyamet umudunu yansıtır ve sürdürür.[54] Ama Mesih'in ikinci kez gelişinin gecikmesi can sıkıcı sorulara yol açıyordu. Bu sorulara verilen yanıtlar esas olarak üç kategoride sınıflandırılabilir: 1) Mesih'in çok yakında yeniden geleceği daha da kararlı bir biçimde ifade edilir (örneğin Petrus'un Mektubu), 2) İkinci kez geliş daha uzak bir geleceğe ertelenir ve bu uzayan ara döneme teolojik bir gerekçe gösterilir (örneğin Matta ve Luka'nın İncilleri), 3) Mesih ikinci kez gelmiştir; çünkü İsa'nın çarmıha gerilmesi ve dirilişi aslında gerçek "son olay"ı (*eskhaton*) oluşturur ve "yeni hayat" artık Hıristiyanlara açıktır (örneğin Yuhanna İncili).[55]

Sonunda bu üçüncü açıklama ağır basacaktır. Zaten bu açıklama ilk müminlerin karşılaştığı aykırılıkların bir uzantısıdır. Gerçekten de İsa Mesih diğer insanlardan hiç de farklı değildi; Tanrı'nın Oğlu olmasına karşın, küçük düşürüldü ve çarmıhta öldü. Ama dirilişi tanrısallığını doğruladı. Yine de bu parlak kanıt herkes tarafından kabul edilmedi. (Yahudilerin çoğuna göre, Mesih'in gelişinin ulusal kurtuluşa ve dünyanın *açık, görünür* bir dönüşüm geçirmesine yol açması kaçınılmazdı.) Artık imansızların katılımını sağlamak için Mesih'in ikinci kez gelişi beklenmiyordu. Yuhanna İncili'nin yazarı ve ona inananlar çevresi ikinci kez gelişin ertelenmesi sorununa gözü pek bir yanıt verdi: Tanrı'nın Krallığı kurulmuştu bile, tıpkı tarihsel İsa kişiliğinde bedenlenen Mesih'i Yahudilerin çoğunun görememesi gibi –ve İsa Mesih'in tanrısallığı da inanmayanlar tarafından hâlâ kabul edilmemişti– bu Krallığın da kendiliğinden ve evrensel olarak *açık, görünür hale gelmesi* beklenemezdi. Kısacası, dinler tarihinin tamamında iyi bilinen aynı diyalektik süreç söz konusudur: Kutsalın kutsal olmayandaki epifanisi, aynı zamanda bir gizlenme oluşturur, çünkü onun tezahür ettiği nesneye yaklaşan herkes açısından, kutsal *açık, görünür* değildir. Bu kez kutsal –Tanrı'nın Krallığı– tarihsel açıdan sınırları ve yeri belirli bir insan cemaatinde tezahür etmiştir: Kilise.

[53] Krş. Judah Goldin, "On Change and Adaptation in Judaism," s. 290 vd.

[54] 70'teki felaketin ardından Hıristiyanlar İsa'nın hayatı, elçiliği, ölümü ve dirilişi üzerine Kudüs kaynaklı rivayetleri toplamaya ve yazıya geçirmeye başlar; bunlar ilk İncillerdir.

[55] Krş. Perrin, *Introduction*, s. 41.

Mesih'in ikinci kez gelişine yüklenen bu yeni değer, birçok dinsel deneyim ve teolojik spekülasyon olanağı yaratmaktadır. Bildik senaryonun –Mesih'in ikinci kez gelişinin Tanrı'nın zaferinin, kötülüğün yok olması ve tarihin sonunun gelmesiyle de kanıtlanan somut ve parlak tezahürü olarak algılanması– yerine dinsel hayatın *bu dünyada da* ilerleyip mükemmelleşebileceği ve tarihin aşkın bir dönüşüme uğratılabileceği inancı gün yüzüne çıktı. Başka bir deyişle, tarihsel varoluş Tanrı'nın Krallığının mükemmelliğine ve yüce mutluluğuna erişebilirdi. Gerçi Krallık öncelikle müminler için "açık ve görünür" olacaktı, ama her Hıristiyan cemaati de kutsanmış bir hayatın mükemmel örneği dolayısıyla insanları Hıristiyanlığı kabul etmeye teşvik eden bir odak haline gelebilirdi. Kutsalın diyalektiğinin, Krallığın Kilise ile özdeşleştirilmesiyle başlatılan bu yeni yorumu günümüzde bile sürmekte, ancak paradoksal bir biçimde özellikle birçok "kutsallık yitiminde" kendini göstermektedir (İncillerin ve anlatının mitselliğinin yok edilmesi, tören usullerinin sıradanlaştırılması, ayinlerin basitleştirilmesi, mistiklik karşıtı eğilimlerin güç kazanması ve dinsel simgeselliğin gözden düşmesi, kiliselerin yalnızca etik değerlerine ve toplumsal işlevine duyulan ilgi vb). Çağdaş Hıristiyan dünyada bu "kutsallık yitimleri" tamamlanmak üzeredir (krş. c. III).

§ 219. Nasıralı İsa üzerine XIX. yüzyıl başından beri giderek hızlanan bir ritimle çoğalan eserlerin büyük bölümü, özellikle yazarlarının ideolojisi ve yöntembilimi açısından ilginçtir. Hermann E. Reimarus'tan (1779) Wilhelm Wrede'ye kadar (1901) çıkmış çalışmaların eleştirel ve ayrıntılı bir tarihçesi için, bkz. Albert Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tübingen, 1906; 6. baskı, 1951); biz 1968'de yeniden basılan *The Quest of the Historical Jesus* başlıklı İngilizce çeviriyi (1910) kullandık. 1968 baskısında yer alan James M. Robinson'ın giriş bölümü, daha geç tarihli bazı çalışmaların (Maurice Goguel, R. Bultmann, Karl Barth, F. Buri vb) çözümlemesini içermesi açısından değerlidir.

Yakın tarihli bazı eserleri sayalım: G. Bornkam, *Jesus von Nazareth* (Stuttgart, 1956); Ethelbert Stauffer, *Jesus. Gestalt und Geschichte* (Bern, 1957); J. Jeremias, *Das Problem des historischen Jesus* (Stuttgart, 1960); H. Conzelmann, G. Eberling, E. Fuchs, *Die Frage nach dem historischen Jesus* (Tübingen, 1959); V. Taylor, *The Life and Ministry of Jesus* (Londra, 1954); C. H. Dodd, *The Founder of Christianity* (Londra-New York, 1970). Ayrıca bkz. J. Moreau, *Les plus anciens témoignages profanes sur Jésus* (Brüksel, 1944); F. Trocmé, *Jésus de Nazareth vu par les témoins de sa vie* (Paris, 1971); *Jesus and the Historians (Colwell Festschrift)*, yay. haz. F. Trotter (Philadelphia, 1968); W. Kümmel, "Jesusforschung seit 1950," *Theologische Rundschau*, 31, 1966, s. 15 vd, 289 vd.

İncillerden Origenes'e kadar en eski "İsa Hayatı öyküleri" Robert M. Grant, *The Earliest Lives of Jesus* (New York, 1961) içinde çözümlenmiştir. İnciller dışındaki başka kaynakların aktardığı bilgiler için, bkz. Roderic Dunkerley, *Beyond the Gospels* (Harmondsworth, 1957). Joseph Klausner soruna Musevilіğin bakış açısından yaklaşmıştır; bkz. *Jesus of Nazareth* (İbraniceden çeviri, Londra, 1925) ve *From Jesus to Paul* (İbranice'den çeviri, New York, 1943). İsa ve Hıristiyanlığın doğuşu üzerine iyi bir toplu sunum (kaynakçalarla birlikte) için, bkz. Marcel Simon, M. Simon ve A. Benoit, *Le Judaisme et le Christianisme antique* içinde (Paris, 1968), s. 33 vd, 81 vd, 199 vd. Ayrıca bkz. Robert M. Grant, *Augustus to Constantine* (New York, 1970), s. 40 vd; Norman Perrin, *The New Testament. An Introduction* (New York, 1974), s. 277 vd.

Vaftizci Yahya'nın öğrencileri Hıristiyan cemaatine rakip, ayrı bir mezhep oluşturmayı sürdürdü. Bkz. M. Goguel, *Jean-Baptiste* (Paris, 1928); J. Steinmann, *St. Jean Baptiste et la spiritualité du désert* (Paris, 1955); J. Daniélou, *Jean-Baptiste, témoin de l'Agneau* (Paris, 1964); J. A. Sint, "Die Eschatologie des Täufers, die Täufergruppen und die Polemik der Evangelien," K. Schubert (ed.), *Von Messias zum Christos* içinde (Viyana, 1964), s. 55-163.

İsa'nın mucizeleri ve bunların Helenistik büyü ve teurjilerle [(*theurgy*) İlk olarak Mısır'daki Yeni Platoncular tarafından uygulanan ak büyü sistemi; iyi ruhlara niyaz ederek ve onların görevlendirilmesiyle yapılırdı] ilişkileri üzerine, bkz. L. Bieler, *Theios aner*, I-II (Viyana 1935, 1936); H. van der Loos, *The Miracles of Jesus* (Leiden, 1965); O. Böcher, *Christus Exorcista* (Stuttgart, 1972); G. Petzke, *Die Traditionen über Apollonius von Tyana und das Neue Testament* (Leiden, 1970); Morton Smith, "Prolegomena to a Discussion of Aretalogies, Divine Men, the Gospels and Jesus," *Journal of Biblical Literature*, 40, 1971, s. 174-199; J. Hull, *Helle-*

nistic Magic and the Synoptic Tradition (Naperville 1974); Jonathan Z. Smith "Good News is no News: Aretalogy and Gospel," *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults. Studies for Morton Smith* içinde, I (Leiden 1974) s. 21-38.

İsa'nın Ferisilerle ilişkisi hakkındaki Sami ve Yunan kaynakları John Bowker, *Jesus and the Pharisees* içinde (1973) çevrilip yorumlanmıştır.

Hirodes Antipas'ın egemenliği hakkında bkz. H. Hoehner, *Herod Antipas* (Cambridge, 1972). "Yurtseverler" ve onların hem İsa, hem de Yahudi-Hıristiyanlıkla ilişkileri üzerine, bkz. S. G. F. Brandon'ın fikir verici ama tartışmalı kitabı *Jesus and the Zealots* (Manchester, 1967). Yurtseverlerin ülküsü, "kuruluşu hiç kuşku yok ki Mesih'in geldiği zamanla çakışacak veya onun hemen öncesinde yer alacak bir teokrasiydi. ... Dinsel inançlarının gücü tartışma götürmezdi. Milliyetçiliklerini harekete geçiren de bu inançtı." (M. Simon, *Le judaïsme et le christianisme antique*, s. 214)

İsa'nın yargılanması konusunda, bkz. *The Trial of Jesus* (*Moule Festschrift*), yay. haz. E. Bammel (Londra, 1970). Ayrıca krş. A. Jaubert "Les séances du sanhédrin et les récits de la passion," *RHR* 166, 1964, s. 143-163; 167, 1965, s. 1-33. A. Ammassari, *La Resurrezione, nell'insegnamento, nelle profezie, nelle apparizioni di Gesù* (Roma I, 2. baskı, 1967; II. 1976) adlı eserde Diriliş'in kapsamlı ve özgün bir yorumu yer almaktadır.

§ 220. İsa'nın, Tanrı'nın Krallığı'nın çok yakın olduğunu vaaz etmesi hakkında bkz. T. W. Manson, *The Teaching of Jesus* (Cambridge, 1931, 2. baskı 1937); N. Perrin, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus* (Londra, 1963); aynı yazar, *Rediscovering the Teaching of Jesus* (New York, 1967), s. 54-108 (ayrıca bkz. notlanmış kaynakça, *a.g.y.*, s. 249 vd.)

Tanrı'nın Krallığı şu anda zaten *mevcuttur*: krş. E. Käsemann, "The Problem of the Historical Jesus," *Essays on New Testament Themes* içinde (Londra, 1964) s. 15-47; N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, s. 76 vd. (yakın tarihli metin yorumlarının bir çözümlemesi) ve M. Simon, *a.g.y.*, s. 85 vd.

Efkaristiya üzerine, bkz. Oscar Cullmann, *Le culte dans l'Eglise primitive* (Paris, 1945), s. 12 vd.; K. G. Kühn, "Repas cultuel essénien et Cène chrétienne," *Les Manuscrits de la Mer Morte* (Strasbourg Kollokyumu, 1957) s. 85 vd.; Jean Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme* (Tournai, 1958), s. 387 vd.; M. Simon, *a.g.y.*, s. 184 vd. Karşılaştırmalı bir inceleme için, bkz. A. D. Nock, *Early Gentile Christianity and Its Hellenistic Background* (New York, Torchbook, 1964) s. 109-146; "Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments" makalesi, *Mnemosyne*, IV. Seri, 5, 1952'de yayımlanmıştır.

İsa'nın gerçekleştirdiği inanılmaz iyileştirmeler, cin kovmalar ve mucizelerle, Helenistik (örneğin Tyana'lı Apollonios) ve Yahudi rivayetlerinde (krş. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, s. 135'te sayılan Babil Talmud'undan bazı örnekler) saptanan benzer başarılar arasında önemli bir fark vardır: İsa hep insanı *"kurtaran iman"* üzerinde durur (krş. Markos 5:34; 10:52; Luka 7:50; 17:19 vb.). İsa içine cin girmiş bir çocuğu iyileştirdikten sonra, öğrencileri ona sorar: "Biz cini neden kovamadık? İsa, 'İmanınız kıt olduğu için' karşılığını verdi. '... bir hardal tanesi kadar imanınız olsa, şu dağa 'buradan şuraya göç' derseniz' göçer; *sizin için imkânsız bir şey*

olmayacaktır" (Matta 17 19-22, krş. Luka 17 6) İmana bu şekilde değer yüklenmesi ise, daha önce de belirttiğimiz gibi, Helenistik edebiyatta ve Babil Talmud'unda derlenmiş rivayetlerde hiç görülmez, krş Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, s 130-142 ve *a.g.y.*, s. 130, dipnot 1, s 131, dipnot 1-6 vb de sayılan yakın tarihli çalışmalar

§ 221. Kilisenin doğuşu ve tarihse. kaynak olarak Elçilerin (Havarilerin) İşleri üzerine, bkz J Dupont *Les problèmes du Livre des Actes d'après les travaux récents* (Louvain, 1950), E Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (Göttingen, 1956), E Trocmé *Le livre des Actes et l'histoire* (Paris, 1957)

Kudüs cemaatı üzerine, bkz L. Cerfaux'nun *Recueil Lucien Cerfaux* içinde derlenmiş incelemeleri, II (Gembloux, 1954), s. 63-315 P Gaetcher, *Petrus und seine Zeit* (Innsbruck, 1957), O Cullmann, *Peter Disciple, Apostle, Martyr* (1962 *Petrus*, 1960'ın gözden geçirilmiş ve genişletilmiş 2 baskısının İngilizce çevirisi) İlk Kilise ile Yasacı ve Hizipçi Yahudilik arasındaki ilişkiler üzerine, bkz E Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis* (Viyana 1959), H. Kosmalas, *Hebräer, Essener, Christen* (Leiden, 1959), M Simon *Verus Israel* (Paris, 1948, 2 baskı, 1964)

Elçilerin İşleri'nde Kudüs'teki ilk Hıristiyan cemaatinin Pavlus'un karşı çıktığı (Galatyalılara Mektup 2 12) önderi, "Rab İsa'nın kardeşi" (Galatyalılar 1 19) Yakup'tan neredeyse hiç söz edilmez Onun Talmudçu Musevilikle ilişkileri açıktır (şarap içmez hiç tıraş olmaz, hayatını Tapınak'ta geçirirdi vb) 66-70 savaşından sonra Yakup hizbi ortadan kaybolduğu için, anısı da silindi Ama Yakup başka belgelerde (İbranilerin İncili, Toma İncili, Sözde-Clementines vb), kilisenin en önemli kişiliği olarak tanıtılmaktadır, krş. S. G F Brandon *The Fall of Jerusalem and the Christian Church* (Londra, 1951), s 126-154; J Daniélou, *Nouvelle histoire de l'Eglise*, I (Paris, 1963), s. 37 38

Yahudi-Hıristiyanlık hakkında bkz H J Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* (Tübingen, 1949), Jean Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme* (Tournai, 1957), özellikle s 17-101, M. Simon vd. *Aspects du Judéo-Christianisme: Colloque de Strasbourg* (Paris, 1965) M Simon ve A Benoit, *Le Judaïsme et le Christianisme antique*, s 258-274'te iyi bir toplu bakış Şunları ekleyin M Simon "Réflexions sur le judéo-christianisme," *Studies for Morton Smith*, II, Leiden, 1975, s. 53-76 (bazı yakın tarihli çalışmaların eleştirel incelemesi) Yahudi-Hıristiyanlığın ayırt edici niteliği yalnızca Yahudi Yasası'na uyulmasına gösterdiği bağlılıktır; bu bağlılık daha sonra "bir tür fosilleşmeye" dönüşür, "bazı Yahudi-Hıristiyanlar yalnızca kilisenin gösterdiği öğreti gelişimine ayak uyduramadıkları ve Hıristiyan dogmasının özellikle de Yunan düşüncesinin anlayışlarını ve kadrolarını aldığı andan itibaren, ilkel basit *kerygma*'ya göre kazandığı yeni değer ve zenginlikleri kabul etmedikleri ya da yalnızca bunları bilmedikleri için, sapkın durumuna düşmüşlerdir Tavırlarının çok özgül bir göstergesi olan Pavlus'a düşmanlıklarının kökeninde hiç kuşkusuz birincisinin Yasaya karşı aldığı tavır yatıyordu Ama bu düşmanlık onları, Pavlusçu düşüncenin başlangıç noktasını oluşturduğu Hıristoloji gelişmelerinin uzağında tuttu Onlar gerek öğreti gerekse din hükümleri anlamında, ilkel cemaatın değişmez mirasçıları olarak kaldı Yani deyim yerindeyse olumsuz biçimde, gelişme yetersizliği nedeniyle sapkın oldular" (Marcel Simon, *Le Judaïsme et le christianisme antique*, s 270)

Yahudilerin Hıristiyanlığı reddetmek için ileri sürdükleri gerekçeler D. R. A. Hare, *The Theme of Jewish Persecution of Christianity in the Gospel According to St. Matthew* (Cambridge, 1967), s. 1-18'de incelenmiştir.

§ 222. Aziz Pavlus'un Hıristiyanlığı kabulüne ve teolojisine ilişkin yorumlara iki kuşak boyunca, bir yandan Filistin Yahudiliği ile Helenistik Yahudilik arasında yapılan çok katı bir ayrım, diğer yandan da bu iki Yahudilik biçimine ilişkin fazlasıyla kişisel değerlendirmeler egemen olmuştu. Örneğin Albert Schweitzer, Filistin dinsel yapısını paylaştığını kabul ettiği Aziz Pavlus ile tamamen Helenistik Yahudilikle bütünleşmiş gösterdiği Aziz Yuhanna'yı karşıt kutuplara koyuyordu (krş. *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen, 1930); bir Yahudi yorumcu, C. J. G. Montefiore ise Pavlus'u diasporanın köklerini yitirmiş kitlesi içine yerleştiriyordu. Montefiore, eğer Pavlus Filistin'in saf ve üstün Yahudiliğini bilseydi, İncil'i asla kabul etmezdi sonucuna varıyordu (krş. *Judaism and St. Paul*, Londra, 1914). Benzer tavırlar Joseph Klausner, *From Jesus to Paul* (İbraniceden çeviren W. F. Stinespring, Londra, 1943; yeni baskı, New York, 1961), S. Sandmel, *A Jewish Understanding of the New Testament* (New York, 1956), s. 37-51, H. J. Schoeps, *Paulus* (Tübingen, 1959) başlıklı çalışmalarda da savunulmaktadır.

Ama son araştırmalar bir yandan Talmudçu ideoloji ve söz dağarı üzerindeki derin Helenistik etkiyi, diğer yandan da Helenistik yazılarda Sami anlayışlarının varlığını göstermiştir. Filistin Yahudiliği ile Helenistik Yahudilik arasındaki eski ikilik artık dayanaklarını yitirmiştir (krş. § 200, 204'teki kaynakçalar). Aynı nedenle, A. Schweitzer'in parlak bir biçimde geliştirdiği, iki Hıristiyan dinsellik biçimi –Pavlusçu ve Yuhannacı– arasındaki karşıtlık da sınanmıştır. Bkz. W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism. Some Elements in Pauline Theology* (Londra, 1948; yeni baskı Harper Torchbook, New York, 1967, yeni bir giriş bölümüyle birlikte "Paul and Judaism Since Schweitzer," s. VII-XV). Pavlus, Dirilmiş İsa Mesih'in çağrısını dinlerken kendisini asla bir dönek olarak görmüyordu. Ama İsa Mesih'te Mesih'i keşfeden bir Yahudinin bakış açısından İsrail'in ve Yasanın gerçek niteliğini yeniden tanımlıyordu. Pavlus'a göre bundan böyle "Tanrı'nın halkı"nın ayırt edici niteliği Yasaya itaat değil, İsa Mesih'e imandı. Bu bir anlamda Yahudi dinsel evrenselciliğinin son noktasına vardırılmasıydı; çünkü İsa Mesih sayesinde "Tanrı'nın halkı" evrensel barışmayı gerçekleştirebilir ("ne Grek ne Yahudi, ne erkek ne kadın" vb.) ve dünyanın yenilenmesini, "Yeni Yaratılış"ı hazırlayabilirdi.

Bu konuda yakın tarihli geniş külliyat içinden şunları sayalım: M. Dibelius ve W. G. Kümmel, *Paulus* (2. baskı, Berlin, 1956); J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Epîtres de Saint Paul* (Louvain, 1949); A. D. Nock, *St. Paul* (3. baskı, Londra, 1948); L. Cerfaux, *La théologie de l'Eglise suivant Saint Paul* (2. baskı, Paris, 1948); W. C. Van Unnik, *Tarsus or Jerusalem* (Londra, 1952); E. Earle Ellis, *Paul and His Recent Interpreters* (Grand Rapids, Michigan, 1961); aynı yazar, "Paul and His Opponents: Trends in the Research," *Studies for Morton Smith*, I (Leiden, 1975), s. 264-298 (özellikle, s. 284 vd.); J. W. Drane, *Paul: Libertine or Legalist. A Study in the Theology of the Major Pauline Epistles* (Londra, 1975); K. Stendhal, *Paul Among Jews and Gentiles* (Philadelphia, 1976); E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (Philadelphia, 1977). Ayrıca bkz. W. D. Davies, "Paul and the People of Israel," *New Testament Studies* 24, 1977, s. 4-39'da en son bazı savların tartışılması.

§ 223. Ölü Deniz yazmalarının birkaç çevirisini belirtelim. T. H. Gaster, *The Dead Sea Scriptures in English Translation* (New York, 1956), G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English* (Harmondsworth, Penguin Books, 1962); J. Carmignac vd. *Les Textes de Qumran traduits et annotés* I-II (Paris, 1961, 1963). Ayrıca bkz. A. S. van der Ploeg, *Le rouleau de la guerre. Traduit et annoté avec une introduction* (Leiden, 1969); Y. Yadin ve C. Rabin, *The Scroll of the War of the Sons of Light Against the Sons of Darkness* (Londra ve New York, 1962). Ayrıca J. M. Allegro, F. M. Cross, A. Dupont-Sommer vb eserlerinde çevrilmiş ve yorumlanmış birçok metin bulunabilir.

Toplu sunumlar içinde en yararlılan şunlardır: J. M. Allegro, *The Dead Sea Scrolls* (Harmondsworth, 1956); Y. Yadin, *The Message of the Scrolls* (Londra, 1957); H. Bardtke, *Die Sekte von Qumran* (Berlin, 1958, 2. baskı, 1961); F. M. Cross, Jr., *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies* (New York, 1958, gözden geçirilmiş ve genişletilmiş 2. baskı, 1961); O. Cullmann, J. Daniélou vd., *Les Manuscrits de la Mer Morte. Colloque de Strasbourg* (Paris, 1958); R. K. Harrison, *The Dead Sea Scrolls. An Introduction* (New York, 1961); A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte* (Paris, 1959; 2. baskı 1965); E. F. Sutcliffe, *The Monks of Qumran as depicted in the Dead Sea Scrolls* (Londra, 1960); H. Ringgren, *The Faith of Qumran. Theology of the Dead Sea Scrolls* (Philadelphia, 1963).

1957 başına kadar yapılmış Kumran yazmalarıyla ilgili yayınların kaynakçası, C. Burchard, *Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer* (Berlin, 1957) içindedir. Yazar *Revue de Qumran*'da bu kaynakçayı güncellemeyi sürdürmüştür. Seçilmiş yayınlar listesi (1951-1964) için, A. Dupont Sommer, *Les écrits esséniens...* (2. baskı, 1965), s. 442-444, ayrıca krş. R. K. Harrison, *The Dead Sea Scrolls*, s. 151-158.

Hıristiyanlıkla ilişkiler konusunda, bkz. J. Daniélou, *Les Manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme* (Paris, 1956); K. Stendhal (ed.), *The Scrolls and the New Testament* (New York, 1957); H. Kosmala, *Hebräer, Essener, Christen* (Leiden, 1959); L. Mowry, *The Dead Sea Scrolls and the Early Church* (Chicago, 1962); J. van der Ploeg vd. *La secte de Qumran et les origines du christianisme* (Bruges ve Paris, 1959); M. Black, *The Scrolls and Christian Origins* (Edinburgh ve New York, 1961), aynı yazar, *The Scrolls and the Christianity* (Londra, 1969); J. H. Charlesworth (ed.), *John and Qumran* (Londra, 1972). Ayrıca bkz. F. Nötscher, *Zur theologischen Terminologie der Qumran Texte* (Bonn, 1956); W. D. Davies, "'Knowledge' in the Dead Sea Scrolls and Matthew 11:25-30," *Christian Origins and Judaism* içinde (Philadelphia, 1962), s. 31-66; J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu* (2. baskı, Göttingen, 1949), s. 58 vd.

İran'la ilişkiler konusunda, bkz. K. G. Kuhn, "Die Sektenschrift und die iranische Religion," *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 49, 1952, s. 296-316; H. Michaud, "Un mythe zervanite dans un des manuscrits de Qumran," *VT*, 5, 1955, s. 137-147. David Winston, "The Iranian Component in the Bible, Apocrypha and Qumran. A Review of the Evidence," *HR* 5, 1966, s. 183-216. S. Shaked, "Qumran and Iran. Further Considerations," *Israel Oriental Studies*, 2, 1972, s. 433-446. Richard N. Frye, "Qumran and Iran: the State of Studies," *Studies for Morton Smith* III (Leiden, 1975), s. 167-173. (David Winston ve diğer araştırmacıların kanıtları karşısında oldukça kuşkucu davranan Frye, Shaked'in savını ise kabul eder; krş. s. 172-173.)

Peşer yorum yöntemi hakkında, bkz. Cross, *The Ancient Library of Qumran*, s. 218, dipnot 38'deki kaynakça; bu kaynakçaya Lawrence H. Schiffman, *The Halakha at Qumran*'ı da ekleyin (Leiden, 1975). İki Ruh arasındaki savaş üzerine bkz. Y. Yadin ve C. Rabin, *The Scrolls of the War*, s. 29 vd ve birçok yerde , H. S. van der Ploeg, *Le rouleau de la guerre*, Cross, *a.g.y.* s. 210 vd (dipnot 25, kaynakça); S. Shaked, "Qumran et Iran," s. 437 vd.

Paraklitos figürü konusunda, bkz. O. Betz'in mükemmel karşılaştırmalı incelemesi. *Der Paraklet. Fürsprecher im häretischen Spätjudentum, im Johannes-Evangelium und in neu gefundenen gnostischen Schriften* (Leiden-Köln, 1963).

§ 224. R. Yohanan ben Zakkay hakkında, bkz. Jacob Neusner'in monografileri. *Life of Rabban Yohanan ben Zakhai* (Leiden, 1962); *Development of a Legend. Studies in the Traditions Concerning Yohanan ben Zakhai* (Leiden. 1970). Şunu ekleyin: N. Sed, "Les traditions secretes et les disciples de Rabban Yohannan ben Zakkai," *RHR* 184, 1973, s. 49 66

Tapınağın yıkılmasının sonuçları hakkında, bkz. G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, I-II (Cambridge, Mass., 1927, 1930), I. s. 93 vd., II. s. 3 vd., 116 vd. krş. Judah Goldin, "Of Change and Adaptation in Judaism," *HR* 4, 1965, s. 269-294, Jacob Neusner, *From Politics to Piety. The Emergence of Pharisaic Judaism* (Englewood Cliffs. 1973). Sheldon R. Isenberg, "Power Through Temple and Torah in Greco-Roman Period." *Studies for Morton Smith*, III, s. 24-52.

70 yılın felaketinin Hıristiyanlık açısından sonuçları üzerine, bkz. L. Gaston, *No stone on Another. Studies in the Significance of the Fall of Jerusalem inthe Synoptic Gospels* (Leiden, 1970); N. Perrin, *The New Testament*, s. 40 vd, 136 vd.

Hıristiyanlar ile Yahudiler arasındaki ilişkiler konusunda, bkz. Robert A. Kraft, "The Multiform Jewish Heritage of Early Christianity," *Studies for Morton Smith*, III, s. 174-199, Wayne A. Meeks, " 'Am I Jew?' Johannine Christianity and Judaism," *a.g.y.*, I, s. 163-186, ayrıca krş. G. W. Bruchanam, "The Present State of Scholarship on Hebrews," *a.g.y.*, I, s. 299-330. Roma İmparatorluğu'nda Hıristiyanlar ile Yahudiler arasındaki ilişkiler üzerine, bkz. Marcel Simon, *Verus Israel* (Paris, 1948; 2. baskı, 1964).

Mesih'in ikinci kez gelişinin gecikmesi konusunda, bkz. Norman Perrin, *The New Testament. An Introduction*, s. 40-51, 197-198; A. L. Moore, *The Parousia in the New Testament* (Leiden, 1966).

Hıristolojinin kökenleri konusunda, bkz. R. H. Fuller, *The Foundation of New Testament Christology* (Londra, 1965); Martin Hengel, *Der Sohn Gottes. Die Enstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religiongeschichte* (gözden geçirilmiş ve genişletilmiş 2. baskı, Tübingen, 1977); C. F. D. Moule. *The Origin of Christology* (New York, 1977).

Yeni Ahit'in teolojisi üzerine çok geniş bir külliyat mevcuttur. N. Perrin, *The New Testament* (s. 353-359, kaynakça) ve Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, I-II (İng. çev., New York, 1951, 1955, kapsamlı ve kişisel bir eser, ama eleştirel kaynakçalar da içeriyor, I, s. 357-368. II, s. 253-260) adlı eserlere başvurulabilir.

Bu bölümde tartışılan sorunlar için vazgeçilmez bir eser: Gerhard Delling vd., *Bibliographie zur jüdisch-hellenistischen und intertestamentarischen Literatur 1900-1970* (2. baskı, Berlin, 1975).



XXIX. BÖLÜM

İMPARATORLUK DEVRİNDE PUTPERESTLİK, HIRİSTİYANLIK VE GNOSİS



225. *Jam redit et Virgo...* — Ulu Ana Kybele tapımı, Roma aristokrasısı tarafından sahiplenilmişse eğer (bkz. s. 146), daha geç dönemde Roma'ya sokulan diğer Doğu dinlerinin başarısını da kent proletaryası ve Roma'ya yerleşmiş çok sayıda yabancı sağladı. Cumhuriyetin son iki yüzyılında geleneksel din –yani kamusal tapımlar– giderek saygınlığını yitirmişti. Bazı ruhban mevkileri (örneğin *flamen Dialis*) ve çok sayıda *sodalitium* artık kullanılamayacak denli eskimiş ve yıpranmıştı. Helenistik çağda her yerde görüldüğü üzere, dinsellik tanrıça Fortuna'nın (Tykhe) ve yıldızlara bağlı kaderciliğin etkisine girmişti (§ 205). Büyü ve astroloji yalnızca halk kalabalıklarını değil, bazı filozofları da cezbediyordu (Stoacılar astrolojinin geçerliliğini kabul ediyordu). İç savaşlar sırasında çok sayıda Doğu kökenli kıyamet anlatısı ortalıkta dolaşıyordu. Sibylla Kitapları adıyla bilinenler Roma'nın gücünün yakında sona ereceğini duyuruyordu. Üstelik Roma'nın bir gün sonunun geleceği konusunda eskiden beri var olan saplantı,[1] bu kez yaşanan kanlı olaylarca da doğrulanır gibiydi. Horatius, kentin sonunun yakında geleceği konusundaki kaygılarını gizlemiyordu.[2]

Caesar, Rubicon'u geçince Yeni Pythagorasçı Nigidius Figulus, Roma'ya, hatta insan soyuna son verecek bir kozmik-tarihsel dramın başladığını ilan etti.[3] Ama uzun ve yıkıcı iç savaşların ardından gelen Augustus'un egemenliği, bir *pax aeterna*

---

[1] "Tüm tarihsel krizlerde, iki çöküş miti Roma halkında bir saplantı olarak yer etmiştir: 1) kentin ömrü, belli sayıda yılla sınırlı olduğu için (Romulus'un gördüğü on iki kartalın açığa vurduğu "mistik" sayı) sona erecektir ve 2) 'Büyük Yıl' tüm tarihe, dolayısıyla Roma'nın da tarihine evrensel bir *ekpyrosis*'le (yangın) son verecektir. Aslında Roma'nın kendi tarihi çok geç bir döneme dek bu kaygıları yalanlama işini üstlenmiştir, çünkü Roma'nın kuruluşundan 120 yıl sonra, Romulus'un gördüğü on iki kartalın, pek çok kişinin korktuğu gibi, kentin tarihsel ömrünün 120 yıl olacağı anlamına gelmediği anlaşılmıştır. 365 yılın sonunda, kentin her yılının bir güne denk olacağı bir 'Büyük Yıl'ın söz konusu olmadığı saptanmış ve kaderin Roma'ya her biri 100 yıllık on iki ayrık farklı bir 'Büyük Yıl' biçtiği varsayılmıştır" (*Le mythe de l'éternel retour*, yeni baskı, s. 157).

[2] *Epode*, XVI.

[3] Lucanus, *Pharsalia*, 639, 642-645.

(ebedi barış) sağlamış gibiydi. İki mitin –Roma'nın "yaşı" ve Büyük Yıl– esinlediği kaygıların boş olduğu ortaya çıkıyordu; çünkü bir yandan Augustus Roma'yı yeniden kurmuştu, dolayısıyla artık kentin ömrü konusunda çekinecek bir şey kalmamıştı, diğer yandan da demir çağından altın çağa geçiş kozmik bir felaket yaşanmadan gerçekleşmişti. Nitekim Vergilius, son *saeculum*'un, yani güneş çağının –evrensel yangına yol açacağı düşünülen çağ– yerine Apollon çağını geçirmişti, böylelikle *ekpyrōsis*'i gündem dışı bırakıyor ve iç savaşları demir çağından altın çağa geçişin doğrudan belirtisi olarak kabul ediyordu. Daha ileriki bir tarihte, Augustus'un saltanatı gerçekten altın çağı kurmuş gibi göründüğü sırada, Vergilius kentin ömrü konusunda da Romalıların kaygılarını yatıştırmaya çalıştı. *Aeneid*'te (I, 255 vd), Venus'e seslenen Iupiter, Romalılara hiçbir mekânsal veya zamansal sınırlama koymayacağı konusunda ona güvence verir: "Ben onlara sonsuz İmparatorluğu verdim" (*imperium sine fine dedi*). *Aeneid* yazıldıktan sonra, Augustus kentin ikinci kurucusu ilan edildi ve Roma'ya da *urbs aeterna* (ebedi kent) adı verildi. Augustus'un doğum günü olan 23 Eylül, "Augustus'un varlığını kurtardığı ve çehresini değiştirdiği evrenin başlangıç noktası" olarak kabul edildi.[4] O zaman Roma'nın, *ad infinitum* (sonsuza dek) kendini dönemsel olarak yenileyebileceği umudu yayılmaya başladı. Böylelikle, oniki kartal ve *ekpyrōsis* mitlerinden kurtulan Roma, Vergilius'un da ilan ettiği gibi (*Aeneid*, VI. 798), "Güneş'in ve yılın yollarının ötesine uzanan" (*extra anni solisque vias*) bölgelere kadar yayılabilecekti.

Burada *tarihi, yıldızların belirlediği kaderden* veya *kozmik döngüler yasasından* kurtarmak ve Roma'nın ebedi yenilenmesi mitiyle, kozmosun (kurban rahipleri veya hükümdar aracılığıyla) *dönemsel yeniden yaratımı* sayesinde *yıllık yenilenişini* içeren arkaik miti buluşturmak için gösterilen üstün bir çabayla karşı karşıyayız. Bu, aynı zamanda, *kozmik düzlemde tarihe değer yükleme* girişimidir; yani tarihsel olaylar ve felaketler, düzenli aralıklarla evrene son verip onun yenilenmesini sağlayan gerçek *kozmik yangınlar* veya *dağılmalar* olarak kabul edilmektedir. Tarihin yol açtığı savaşlar, yıkımlar, acılar artık bir kozmik çağdan diğerine geçişi *haber veren işaretler* olarak yorumlanmamakta, *bu geçişin kendisini oluşturmaktadır*. Böylelikle her barış döneminde tarih yenilenmekte ve bunun sonucunda yeni bir dünya başlamaktadır, sonuç olarak (Augustus çevresinde örülen mitin de gösterdiği gibi) hükümdar *kozmosun yaratılmasını yinelemektedir*.[5]

---

[4] J. Carcopino, *Virgile et le mystère de la IV^e eglogue*, s. 200.

[5] *Le mythe de l'éternel retour*, s. 159-160.

Vergilius *IV. Eklog*'ta, altın çağın, Asinius Pollio'nun konsüllüğüyle yeniden başlamakta olduğunu duyurur (y. MÖ 40, yani Octavius'un kesin zaferinden önce): "Yeni bir yüzyıllar döngüsü doğuyor [*magnus ab integro saeclorum nascitur ordo*]. İşte Bakire (Başak burcu) geri geliyor (*jam redit et Virgo*) ve Satürn'ün saltanatı geri dönüyor." Dünyanın her yanında bir "altın ırk" ortaya çıkar ve Apollon da onların hükümdarıdır (5-10). Vergilius, altın çağın dönüşüne özgü bütün bu işaretleri, kimliği bilinmeyen, ama birçok bilgine göre Pollio'nun oğlu olduğu varsayılan bir çocuğun doğumuyla ilişkilendirir. Bu esinle dolu ve muammalı şiirin anlamı çok tartışılmıştır ve hâlâ da tartışılmaktadır. Konumuz açısından Vergilius'un ileriyi görme gücünü vurgulamak yeterli olacaktır: Gerçek bir *vates** gibi, iç savaşların sona ermesinin hem kozmik hem de dinsel bağlamını kavramış ve Octavius Augustus'un zaferinin getireceği barışın eskatolojik işlevini önceden bilmiştir.

Gerçekten de Augustus'un saltanatı, geleneksel Roma dininde yaratıcı bir yeniden doğuşa işaret eder.[6] Suetonius'a göre (*Aug.*, 90-92), Augustus gerçek bir eski zaman Romalısı gibi davranıyor, düşleri ve başka uyarıları dikkate alıyor, tanrıların tezahürlerini gözlemliyor, tanrılara ve insanlara karşı *pietas*'ı* uyguluyordu. "İmparatorun belirleyici davranışlarını koşullandıran Stoacı teoloji değil, bu din anlayışıydı. *Pietas* ve *religio*[‡] aracılığıyla, Roma geçmişinin dinsel tavrı ve idealleri bilinçli olarak elden geçirilip yenilenmişti."[7] Augustus çıkardığı bir kararnameyle harap durumdaki tapınakların onarılmasını buyurdu ve çok sayıda yeni tapınak yaptırdı. Uzun süredir boş duran rahiplik makamlarını yeni atamalarla tekrar işler hale getirdi (örneğin *flamen Dialis* makamı), Titii, Lupercus, Arval Kardeşler gibi saygın *sodalitium*'ları yeniden canlandırdı. O çağda yaşayanlar bu değişimin gerçekliğinden kuşku duymuyordu. "Yeni çağın gelişi şairlerin ilahilerinde olduğu gibi

---

* Şair, özellikle ilahi esinle dolu şair –yn.

[6] Augustus reformlarının dinsel özgünlüğü üzerinde ısrarla durma onuru Franz Altheim'a aittir: krş. *A History of Roman Religion*, s. 350 vd.; *La religion romaine antique*, s. 230 vd. Okuyacağınız sayfalar onun çözümlemelerine çok şey borçludur.

* *Pietas* için bkz. s. 130 –yn.

[‡] Latincedeki *religio* kelimesinin geniş bir kavramsal çerçevesi vardır. Örneğin *religiosus* sıfatı, küçültücü anlamda "batıl inançlı" demek olabileceği gibi "dinsel öneme sahip", "hürmetkâr", "dindar", "ilahi yasayla yasaklanmış" veya "tabu" gibi anlamlara da gelebiliyordu. *Dies religiosus*, uğursuzluk getireceği düşünülen bir şeydi ve böyle günlerde iş ve diğer faaliyetler yasaktı –yn.

[7] Altheim, *La religion romaine*, s. 241.

kamusal gösterilerle de kutlandı."[8] Augustus devrinin sanat eserleri dinsel deneyim ve düşüncedeki bu yenilenmeyi parlak bir biçimde yansıtıyordu.

Ama Augustus'un ölümüyle birlikte, tarih "altın çağ"ı yalanlama işini üstlenmiş ve Romalılar yeniden çok yakında gerçekleşecek bir felaketin beklentisi içinde yaşamaya başlamıştır. Fakat Augustus yüzyılı Hıristiyan Batı uygarlığı için mükemmel örnek olarak kalmıştır. Üstelik Vergilius ve kısmen de Cicero, edebiyatta ve genellikle de ortaçağa özgü olan ve Rönesansta da sürdürülen kültürde görülen teolojinin de esin kaynağı olmuştur.

226. Bir *religio illicita*'nın Çektikleri— Iulius Caesar, ölümünden sonra, diğer tanrılar arasında bir tanrı ilan edildi ve MÖ 29'da Forum'da ona bir tapınak adandı. Romalılar, büyük komutanların ölümlerinden sonra tanrı katına yükseltilmesini onaylıyor, ama onların yaşarken tanrılaştırılmasını reddediyordu.[9] Augustus ancak eyaletlerde tanrısal unvanları kabul etti. Roma'da yalnızca *Divi filius*, "Tanrı'nın oğlu"ydu. Bununla birlikte resmi ve özel şölenlerde, imparatorluk *genius*'u da (hami ruh) kutlu sayılıyordu.

"İyi" imparatorların tanrılaştırılması ve buradan hareketle, imparator tapımının örgütlenmesi Augustus'tan sonra genelleşti.[10] Ama Tiberius tanrılaştırılmamış, çünkü Caligula bu talebi Senato'ya sunmayı ihmal etmişti. Caligula'ya gelince, o ölümünden önce kendini tanrılaştırmaya özen göstermiş, ama senatörler onun anılmasını yasaklamıştı. Claudius, Vespasianus ve Titus tanrılaştırılırken, bunu hak etmeyen Galba, Othon ve Vitellius'la Senato'nun düşmanı Domitianus sürecin dışında bırakıldı. Silsile sistemi bir kez güvenceye alındıktan sonra, II. yüzyılın tüm büyük imparatorları tanrılaştırıldı; imparatorların birbirini biraz hızlı bir biçimde izlemeye başladığı III. yüzyılda ise bu olguya rastlanmadı.[11]

Hıristiyanlara zulmedilmesinin başlıca nedeni II. yüzyıldan itibaren imparator tapımını reddetmeleriydi. Başlangıçta, Neron'un emriyle gerçekleştirilen kıyım dışında, Hıristiyan karşıtı önlemler özellikle kamuoyunun düşmanlığından cesaret aldı. İlk iki yüzyıl boyunca, Hıristiyanlık *religio illicita* (yasak din) olarak kabul edil-

---

8 Altheim, *a.g.y.*, s. 238.

9 Bununla birlikte Caesar'ın bir Capitolium'da, bir de Quirinus tapınağında heykeli vardı; bu ikincinin üzerinde şöyle bir yazıt göze çarpıyordu: *Deo invicto* (yenilmez Tanrı). MÖ 44'te resmen "tanrısal Iulius" unvanını almıştı.

10 Burada, Helenistik Doğunun bir etkisi söz konusu değildir. Daha önce Cicero, "iyi ve yiğit insanların ruhlarının özünde tanrısallık bulunur" diye yazmıştı (*De Leg.*, II. 11, 27).

11 Kaynaklar için bkz. Robert Grant, *Augustus to Constantine*, s. 17.

di, Hıristiyanlar baskıya uğruyor; çünkü resmen izin verilmemiş yasadışı bir dine inanıyorlardı. 202'de Septimius Severus din yayma çabalarını yasaklayan, ilk Hıristiyan karşıtı kararnameyi çıkardı. Kısa süre sonra Maximinus kilise hiyerarşisine saldırdı, ama bir sonuç alamadı. Decius'un saltanatına kadar kilise barış içinde gelişti. Ama 250'de, Decius'un bir kararnamesi tüm yurttaşların imparatorluk tanrılarına kurban sunmalarını zorunlu kıldı. Baskı kısa sürdü, ama çok ağır oldu; bu da tövbe edenlerin sayısının o kadar yüksek olmasını açıklar. Kilise, özellikle günah çıkarıcıları ve şehitleri sayesinde yine de bu sınavdan zaferle çıktı. Valerianus'un kararıyla 257-258'de gerçekleştirilen bastırma hareketini uzun bir barış dönemi izledi (260-303). Hıristiyanlık imparatorluğun her yerine ve tüm toplumsal katmanlara (hatta imparatorun ailesine kadar) sızmayı başardı.

Diocletianus'un yaptığı son baskı dönemi (303-305), en uzun süreli ve en kanlısı oldu. İmparatorluğun içinde bulunduğu dramatik duruma karşın kamuoyu bu kez Hıristiyanlara karşı daha önceki kadar düşmanca bir tavır almadı. Ama Diocletianus da imparatorluk düşüncesini güçlendirmek için bu yabancı ve ulusallık karşıtı dini yok etme kararı almıştı. Roma'nın eski dinsel geleneklerini canlandırmak ve özellikle de neredeyse tanrısallaştırılmış imparator imgesini yüceltmek istiyordu. Ama Augustus reformunun mirası zaman içinde giderek dağılmıştı. Mısır ve Anadolu tapımları şaşırtıcı bir yaygınlığa sahipti, üstelik imparatorluk korumasından da yararlanıyorlardı. Commodus (185-192) Isis ve Mithra *mysteria*'larına erginlenmiş, Caracalla ise (211-217) Suriye'nin güneş tanrısı, Sol invictus'un tapımını teşvik etmişti. Birkaç yıl sonra, Suriye imparatoru ve Emesus Tanrısı'nın başrahibi Elagabal, tapımını Roma'ya soktu. Elagabal 222'de öldürüldü ve Suriye tanrısı kentten sürüldü. Bununla birlikte, ileride göreceğimiz gibi (§ 239), Aurelianus (270-275) Sol invictus tapımını Roma'ya yeniden sokmayı ve tutunmasını sağlamayı başardı. Aurelianus yalnızca Roma'nın büyük dinsel geçmişini yüceltmenin boşa bir çaba olduğunu; kutlu Roma geleneğini o sırada evrenselleşme özelliği gösteren tek din olan, tektanrıcı yapıdaki güneş teolojisiyle bütünleştirmek gerektiğini anlamıştı.

II. yüzyılın sonuna doğru, daha büyük baskılar başlamadan önce, birçok Hıristiyan teolog ve polemikçi, putperest makamlar ve münevverler karşısında dinlerini savunmayı ve haklılığını göstermeyi denedi. Ama girişimleri başarısızlıkla sonuçlandı. Bazı Hıristiyan savunucular (Tatianos, Tertullianus) ya saflıklarından ya da beceriksizliklerinden, putperestliğe ve Helenistik kültüre sert saldırılar yönelttiler. En önemlisi, Iustinos (165'e doğru şehit edildi) Hıristiyanlığın putperest kültürünü küçümsemediğini göstermeye çalıştı, Yunan felsefesini övdü; ama bu ara-

da onun Kutsal Kitap vahiylerinden esinlendiğini de hatırlattı. İskenderiye Yahudiliğinin kanıtlarını yeniden kullanan Iustinos, Platon ve diğer Yunan filozoflarının kendilerinden çok daha önce "peygamber" Musa'nın vaaz ettiği öğretiyi bildiklerini ileri sürdü. Din savunucularının başarısızlığa uğraması beklenmedik bir şey değildi. Yetkili makamlar açısından Hıristiyanlık, yalnızca dinsizlik ve imparatorun manevi şahsiyetine hakaret suçlarını işlemekle kalmıyordu, orji ve ensestten çocukları öldürmeye ve yamyamlığa kadar her türlü suçun da potansiyel sanığıydı. Putperest seçkinler açısından, Hıristiyan teolojinin özü –Kurtarıcının hulûlü, çektiği acılar ve dirilişi– anlaşılmaz bir saçmalıktan başka bir şey değildi. Üstelik, bu yeni selamet dininin bağnaz ödünsüzlüğü çoktanrıcı dinlerle barış içinde bir arada var olma umudunun gerçekleşmesini olanaksız kılıyordu.

Hıristiyan misyonerler açısından baskı ve kovuşturmalar en büyük tehlikeyi oluşturuyordu, ama kilisenin karşılaştığı tek tehdit bu değildi. Isis ve Mithra *mysteria*ları, Sol invictus tapımı ve güneş tektanrıcılığı, resmi korumadan da yararlandıkları için, çekinilmesi gereken rakiplerdi. Ayrıca çok daha ince bir tehlike de kiliseyi içeriden tehdit ediyordu: Çeşitli sapkın akımlar ve öncelikle de Gnostisizm. Sapkın akımlar ve gnosisler, Hıristiyanlığın başlangıcından itibaren ortaya çıkmışlardı. Yazılı bir Yasa bulunmadığı için, inançların ve ibadet ritüellerinin doğruluğunu sınamanın tek yolu havarilerin anlatılarıydı. 150'ye doğru, havarilerin hepsi ölmüştü, ama onların tanıklığının aktarılması kendi yazdıkları veya esin kaynağını oluşturdukları bazı metinler ve sözlü nakil aracılığıyla sağlanmıştı.

Bununla birlikte havarilerin anlatısının aktarılmasında kullanılan iki yol –yazılı ve sözlü– az çok tartışmalı yeni buluşlar (bid'at) eklenmesine de açıktı. Tüm Hıristiyan cemaatler tarafından kabul edilen dört İncil'in ve Elçilerin (Havarilerin) İşleri'nin yanı sıra,[12] havarilerin isimleriyle anılan başka metinler de ortalıkta dolaşıyordu: Toma İncili, Hakikat İncili, Sözde-Matta İncili, Petrus'un İşleri, Yuhanna'nın İşleri vb. Çoğu (o zamana dek "gizli" kalmış vahiyleri içerdikleri için) apokrif diye nitelenen bu eserler, dirilen Mesih'in Havarilere aktardığı ve hayatındaki olayların gizli anlamına ilişkin batıni bir öğretinin anlatısını içeriyorlardı. Gnostikler işte bu gizli, korunmuş ve sözlü gelenek yoluyla aktarılmış öğretiyi sahipleniyorlardı.

---

[12] II. yüzyılın ikinci yarısında, çağın tüm büyük kiliselerinin, Havari geleneğini yalnızca bu metinlerin temsil ettiğini kabulü önemlidir. Artık Hıristiyanlık da kendi Yasasına sahiptir –Yeni Ahit– ve "kitaplı bir din"dir.

227. Hıristiyan Gnosisi— Batınilik ve dolayısıyla erginlenme sorunu, özellikle ve öncelikle Gnostisizmin başlattığı kriz sırasında sayısız tartışmaya yol açacaktı. Bazı Gnostik yazarların aşırı iddiaları karşısında Kilise Babaları ve daha sonra da eski ve modern tarihçilerin çoğu İsa'nın uyguladığı, daha sonra da öğrencilerinin sürdürdüğü bir batıni öğretinin varlığını inkâr etti. Ama olgular bu görüşü çürütmektedir. Batınilik, başka bir deyişle sınırlı sayıda müride yönelik öğreti ve badetlerin erginleyici yoldan aktarılması Helenistik çağın ve milat civarındaki dönemin tüm büyük dinlerinde bulgulanmaktadır. Erginlenme senaryosuna (gizli öğreti ve ritüeller, müminlerin arasındaki ayrımlar, sessizlik yemini vb), Yasacı (Şer'i) Yahudilikte ve Yahudi mezheplerinde, Essenilerde (örneğin Disiplin Kitabı, IX, 16 vd, VI, 13-23), Samirilerde ve Ferisîlerde değişik ölçülerde rastlanmaktadır.[13]

Belli bir batıni öğretiye Markos'un İncilinde de değinilmektedir (krş. 4 10 vd. 7 17 vd, 10 10 vd). Kilisenin başlangıcından itibaren, cemaatin içinde erginleyici türde bir çıraklığı gerektiren üç aşama ayırt edilmektedir: "Yeni Başlayanlar," "İlerleyenler" ve "Kâmiller." Origenes'e göre, "İncil yazarları, İsa'nın benzetmelerin çoğuyla ilgili yaptığı açıklamaları gizli tutmuştur."[14] İskenderiyeli Clemens bu konuda daha açık bir ifade kullanır: "Doğrudan mübarek havariler Petrus, Yakup, Yuhanna ve Pavlus'tan gelen, babadan oğula aktarılmış ve Tanrı'nın lütfu sayesinde bize kadar ulaşmış mutlu öğretilerin gerçek nakillerini korumuş hocaların..." anar.[15] Belli sayıda mümine yönelik ve sözlü olarak aktarılıp (13, 2) gizli kalması gereken öğretiler söz konusudur: bu öğretiler gnostik geleneği oluşturur (15, 2). Clemens, başka bir eserinde, şunu belirtir: "Mesih, dirildikten sonra, Doğru Yakup, Yuhanna ve Petrus'a gnosisi verdi, onlar da bunu diğer havarilere verdiler, diğer havariler de 70'lere verdiler, onlardan biri de Barnaba'ydı."[16]

Gnosisi aktarmaya layık bulunan müritlerin seçimindeki ölçütleri ve özellikle de erginlenme koşullarını ve aşamalarını saptamak olanaksız görünüyor. Tüm müminlere aşamalı olarak "batıni" türde bir eğitim veriliyordu; bu eğitim, vaftiz, efkaristiya ve haç simgeciliği, başmelekler ve Yuhanna'nın Vahyi'nin yorumu üzerineydi. "Kâmiller"e ve "Kâmil" olma yolunda ilerleyenlere açıklanan gizler ko-

---

[13] Bkz. Morton Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, s. 197-199. *Merkaba* külliyatı, öncelikle de *Hekalot* metinleri, Yahudilikteki bu gizli öğretiler ve ibadetler geleneğinden hareketle geliştirilecektir (a.g.y., s. 198).

[14] *Matta Yorumu*, XIV, 2.

[15] *Stromatei*, I, 1, 11, 3.

[16] *Hypotuposeis*'den fragman, nakleden Eusebios, *Ekklesiastike Historia*, II, 1, 3-4, krş. Jean Danielou, "Les traditions secrètes des Apôtres," s. 200.

nusunda ise, muhtemelen Mesih'in, meleklerin yaşadığı yedi gök katından aşağı inişi ve yukarı çıkışı *mysteria*'larını (krş. Efesliler 4.9), ve bireysel eskatolojiyi, yani ruhun ölümden sonra izlediği mistik güzergâhı işliyorlardı. Sözde-Dionysius bu mistik güzergâhı, Havarilerin sözlü geleneğine bağlıyordu. "Böylece, piskoposlar silsilesinden ayrı, Havarilerin imanını aktaran ... ama İncil ve Havariler çağına ait karizma geleneğini de sürdüren bir marifet ehli veya ruhani üstadlar silsilesi belirir gözlerimizin önünde."[17]

Bununla birlikte Havarilerin batıni gelenekleri, ruhun göğe yükselişi gizemine ve göksel dünyanın sırlarına ilişkin bir Yahudi batınîliğinin uzantısıdır. Ancak bu öğretilere Sâbiîlerde de rastlanır. Üstelik Mısır'daki (krş. § 53) ve İran'daki bazı eskatoloji anlayışlarıyla da benzerlikleri vardır. Yahudilik ve Hıristiyanlıkça paylaşılanlardan farklı başka düşünce ve inançların yanı sıra, birçok gnostik, putperest veya heteredoks Hıristiyan yazarda da bunlara rastlanır. Gnosisin ve batınîliğin niye belli bir andan itibaren kilise hiyerarşisinin gözünde kuşkulu hale geldiği anlaşılıyor. Havarilere ait gizli ve sözlü bir anane aktarımına sahip olduklarını iddia eden kimi Gnostikler, İncil'in *ethos*'una tamamen zıt bazı öğreti ve ibadetleri Hıristiyanlık içine sokabilirlerdi. Tehlikeli olan dar anlamlarıyla "batınîlik" ve "gnosis" değil, "erginlenmeyle öğrenilebilen gizli bilgi" örtüsü altında dine sızan "sapkın akımlar"dı.

Gerçi "Kitap" ve dogmalar henüz saptanmadığı sürece, İsa Mesih öğretisinin bazı gözü pek yorumlarını sapkınlıkla suçlamak bir istismar olarak görülebilirdi. Ama birçok örnekte, "sapkınlık" –yani Tanrı'nın Müjdesi'nin yanlış yorumlanması– açıkça ortadaydı, örneğin Eski Ahit'in geçerliliği reddedilip Baba-Tanrı kötü niyetli ve aptal bir demiurgos olarak görüldüğünde, bu açık bir sapkınlıktı. Aynı şekilde dünya ve hayatın, rastlantısal veya şeytani yaratımlar olarak mahkûm edilip değersizleştirilmesi de bir sapkınlıktı. Gerçi Aziz Pavlus da bu dünyanın Şeytan'ın egemenliği altında olduğu kanısındaydı ve gerek Yahudi, gerekse Hıristiyan kıyamet metinleri yeryüzünün çok yakında yok olacağını bildiriyordu. Ama ne Aziz Pavlus ne de kıyamet kitaplarının yazarları yaratılışın tanrısal kökenine itiraz ediyordu.

228. Gnostisizmin Yaklaşımları— "Gnostisizm" adıyla bilinen tinsel akımın kökenini saptamak kolay değildir. Ama onu, çağın farklı dinlerinin (Zerdüştçülük, *mysteria*'lar, Yahudilik, Hıristiyanlık) parçası olan önceki veya çağdaşı çok sayıda gnosisten ayırmak gerekir. Daha önce gördüğümüz gibi bu gnosisler batıni bir

[17] J. Daniélou, a.g.y., s. 208 vd.

öğreti içerir Gnostik yazarların kullandığı mitolojik ve eskatolojik izleklerin aşağı yukarı hepsinin, sözcüğün dar anlamında Gnostisizmden daha eskiye dayandığını da ekleyelim Bazıları eski İran ve Upanişadlar çağı Hindistanında, Orpheusçuluk ve Platonculukta bulgulanmakta; bazıları ise Helenistik türde bağdaştırmacılığı, Eski Ahitçi ve ahitler arası Yahudiliği ya da Hıristiyanlığın ilk ifadelerini yansıtmaktadır Bununla birlikte, dar anlamında Gnostisizmi belirleyen belli sayıda dağınık unsurun az çok organik bir biçimde bütünleştirilmesi değil, o çağda çok yaygın olan bazı mit, düşünce ve *theologoumene*'nin* gözü pek ve çok kötümser bir biçimde yeniden yorumlanmasıdır [18]

Valentinusçu gnosisin bir tanımı İskenderiyeli Clemens tarafından nakledilmiştir "Kurtuluş, ne iken ne olduğumuzu neredeyken nereye atıldığımızı, hangi hedefe doğru koşturduğumuzu ve fidyemizin nereden ödendiğini, doğumun ve yenilenmenin ne olduğunu öğrenerek elde edilebilir "[19] Upanişadlar, Sāmkhya Yoga ve Budizmden farklı olarak –bunlar insanın gözden düşmesinin ilk nedeni konusunda konuşmaktan özenle kaçınır Gnostiklerin öğrettiği kurtarıcı bilgi öncelikle bir "gizli tarih"in (daha doğrusu erginlenmemişler açısından gizli kalan bir tarihin) açıklanmasından oluşur Dünyanın kökeni ve yaratılışı, kötülüğün kökeni, insanları kurtarmak için yeryüzüne inen tanrısal Kurtarıcı'nın dramı ve aşkın Tanrı'nın nihai zaferi, bu zafer tarihin sona ermesi ve kozmosun yok olması tarzında yansıyacaktır *Bütüncül bir mit* söz konusudur Dünyanın kökeninden şimdiye dek tüm belirleyici olayları nakleder ve onların birbirine bağlı oluşunu kanıtlayarak *eskhaton*'u inandırıcı kılar Bu bütüncül mitin birçok versiyonunu biliyoruz Daha ileride bunlardan bazılarına değinecek, özellikle de Mani'nin geliştirdiği en görkemlisinin üzerinde duracağız (§ 233)

Valentinusçu tanıma dönecek olursak Gnostik *gerçek varlığının* (yani tinsel varlığının), şu anda bir bedenin içinde tutsak olsa bile, tanrısal kökende ve yaradılışta olduğunu öğrenir, bir zamanlar aşkın bir bölgede yaşadığını, ama daha sonra aşağıdaki bu dünyaya atıldığını hızla selamete doğru ilerlediğini ve sonunda

---

* *Theologoumene* (tekil *theologoumenon*) Belirli bir dogmaya karşı olarak ileri sürülen ve kişisel bir düşünceyi yansıtan teolojik sözler –yn

[18] Örneğin Gnostik din âlimleri mesihin dünyaya inişi mitini, onu Kitabı Mukaddes'teki bağlamından –Yaratıcı Tanrı tarafından gönderilen Mesih– kopararak ve bambaşka bir "gizli tarih"le ilişkilendirerek yeniden yorumlamışlardır (Yaratılış uğursuz bir trajedidir ve dolayısıyla kötülüğün gerçek cisimlenişi olan bir demiurgosa veya şeytani bir varlığa bağlanmalıdır)

[19] *Theodotus'tan Alıntılar*, 78, 2

bedensel zindanından kurtulacağını da öğrenir, son olarak da, doğumu madde içine düşüşle eşdeğerliyken, "yeniden doğuş"unun tamamen ruhsal nitelikte olacağını keşfeder. Ana fikirleri özetleyelim: ruh/madde, tanrısal (aşkın)/tanrısal olmayan dualizmi, ruhun (= tanrısal özün parçasının) düşüşü, yani (zindanla özdeşleştirilen) bir bedende cisimleşmesi ve gnosis (marifet, irfan) sayesinde kurtuluşun (selamet) kesin olarak elde edilmesi.

İlk bakışta, Orpheusçu-Platoncu dualizmin ölçüsüz, kozmos karşıtı ve kötümser bir gelişimiyle karşı karşıya olduğumuz söylenebilir.[20] Aslında olay daha karmaşıktır. İnsanlığın dramı –özellikle de düşüş ve kurtuluş– tanrısal dramı yansıtır. Tanrı, insanları kurtarmak için, dünyaya bir ezeli varlık veya kendi Oğlunu gönderir. Bu aşkın varlık hulûlün tüm aşağılayıcı sonuçlarını yaşar, ama kesin olarak göğe dönmeden önce, birkaç seçilmişe gerçek kurtarıcı gnosisi aktarmayı başarır. Bazı versiyonlarda, oğulun veya aşkın varlığın aşağı inişi daha dramatik bir yönde boyutlandırılır: Varlık, şeytani güçlerin eline geçer ve maddeye daldırılarak sersemletilince kendi kimliğini unutur. O zaman Tanrı bir Elçi gönderir ve bu elçi onu "uyandırıp" kendisinin bilincine yeniden varmasını sağlar. (Bu mit, İnci İlahisi'nde hayranlık uyandırıcı bir biçimde anlatılan "kurtarılmış Kurtarıcı" mitidir, krş. § 230)

İran'da da bazı koşutları bulunmasına karşın, Tanrı tarafından gönderilmiş kurtarıcı-elçinin *en doğrudan* örneği doğal olarak İsa Mesih'tir. 1945'te Yukarı Mısır'daki Nag Hamadi'de bulunan metinler, bazı önemli gnosis okullarının Yahudi-Hıristiyan kökenini ortaya koymaktadır.[21] Yine de onların teoloji ve ahlak anlayışı, Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın vaaz ettiklerinden kökten farklıdır. Öncelikle Gnostiklere göre, gerçek Tanrı, yaratıcı Tanrı, yani Yahve değildir. Yaratılış süfli, yani şeytani güçlerin eseridir, veya kozmos, daha üstün bir dünyanın az çok şeytani nitelik taşıyan sahte kopyasıdır; gerek Yahudiler, gerekse Hıristiyanlar açısından kabul

[20] Krş. § 181 vd. Platon'a göre, demiurgosun kötülüğün temsilcisi olmadığını hatırlatalım. Dünya bir "kozmos"tur, o halde mükemmel ve uyumludur. Gerek Plotinos, gerekse Stoacılara göre, yıldızlar tanrılardır ve onlara yönelik murakabe yalnızca akılda ve düşüncede mevcut varlıklara yakınlaşmayı kolaylaştırır, krş. *Enneades*, II, 9; IV, 8, vb. Ruhun bedenlenmesi ise Plotinos'a göre, bir "düşüş"tür; çünkü ruh tinsel tamlığını ve özerkliğini yitirmektedir (IV, 8, 5, 16); ama aynı zamanda aşağıdaki dünyada bulunan varoluşlara yardım etme amacıyla bilinçle karar verilmiş bir inişur (IV, 8, 7, 1)

[21] Örneğin Nag Hamadi'de bulunmuş Tomas'a göre İncil metni, Oksyrynkhus papirüslerinde İsa'ya atfedilen ve 1897'den beri bilinen *logia*'ların eksiksiz versiyonudur, krş. H. C. Puech, *En quête de la Gnose*, II, s. 33 vd., 65 vd. ve birçok yerde

ed.lemez anlayışlardır bunlar Gerçı geç dönem putperestlığ.nde, kozmogon. tum olumlu dinsel anlamını yıtırmıştı Ama Gnostıkler daha da ılerı giderler Dünyanın yaratılması Tanrı'nın gucunun her şeye yettiğının bır kanıtı olmaktan çıkmakla kalmaz üst bölgelerde yaşanmış bır kazayla veya Karanlığın Işığa karşı ılk saldırısının sonucuyla açıklanır (krş Manıheıst mıt § 233) Bedenlenmiş varoluş ıse, bırakın Yahudilerın ve Hırıstıyanların düşündüğü gibi bır "kutsal tarih" içıne yerleşmeyi ruhun duşuşünü kanıtlar ve yansıtır. Gnostıklere göre, peşinden gitmeye değecek tek amaç, bu tanrısal parçanın kurtarılması ve yeniden göksel dünyaya çıkarılmasıdır.

Daha önce gördüğümüz gibı (§ 181 vd), ınsanın 'düşüşü," yanı ruhun bedenlenmesı Orpheusçu ve Pythagorasçı teologları da uğraştırmıştı Bu durum ya gökte ışlenmiş bır günahın cezası, ya da ruhun yaptığı fecı bır tercıhın sonucu dıye açıklanıyordu Milattan sonrakı ilk yüzyıllarda Gnostık ve başka akımlardan çok sayıda yazar bu ıkı mıtı gelıştırıp değıştırdı.[22]

Dünya bır kaza veya felaketın sonucu olduğuna, cehaletın egemenlığınde kötülük güçlerı tarafından yönetıldığıne gore, Gnostık kendını kültürüne tamamen yabancılaşmış bulur ve onun tüm kurallarıyla kurumlarını reddeder Gnosis yoluyla elde edilen ıç özgürlük ona kendısını ıstedığı gibı kullanma ve doğru bıldığınce davranma olanağını sağlar Gnostık, Kutsal Ruhun belırledığı bır seçmenın sonucu olan seçkınler grubunun uyesıdır *Pneumatikhos* veya "Ruhanıler" sınıfına – "Kâmiller," "Kral Oğulları"– aittir; yalnızca onlar kurtulacaktır.[23] Tıpkı rışıler, *sannyası*ler ve yoginler gibı, Gnostik de kendisını toplumu yöneten yasalardan bağışık hisseder O, ıyılığın de kötülugün de ötesındedır Hınt olgularıyla karşılaştırmayı sürdürecek olursak Tantracı "sol el" okullarının cınsel teknıklerıne ve orji türü rıtüel

---

[22] Bazı Hırıstıyan ya da yarı-Hırıstıyan Gnostıkler (Valentınus, Markıon, Bardesanes [Bar Daysan], Manı, *Kore Kosmou*'nun yazarı ve anlaşıldığı kadarıyla Orıgenes bedenlenmeyı bır ceza olarak gören Orpheusçu-Pythagorasçı düşünceyı meleklerın duşuşüne ılışkın Tevrat mıtıyle birleştırerek kullandılar Ruhun gönüllü inişıne ise, ya narsısızm –ruh maddı dünyaya yansıyan kendı görüntüsüne âşık olmuştu– ya da hırs neden olur Bu anlayışa Apameıa'lı Numenıos'ta, *Poımandres*'ın yazarında, Plotınos'ta rastlanır, krş tum referansları bıraraya toparlayan E R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, s. 23-24

[23] İkıncı sınıf olan *psişikler* (nefsanıler) bır nefsı (*psykhe*) olanları ıçerır ve onlar da bu nıtelıkle rıyle yukarıya doğru çekılebılır, ama ruhları (*pneuma*) yoktur Son olarak üçüncü sınıf "tensel.ler" (*somatikhos* veya *hyletikhos*, bedensel veya maddesel) tamamen maddenın ıçıne gömülmüştür ve yok olmaya mahkûmdur Bu ıkı kategori bıreyın boşuna çırpınışları öğretının gizlı batını aktarımını zorunlu kılar

lerine (krş. c. III, böl. XXXVIII), cinsel açıdan özgür Gnostik mezheplerin (öncelikle de Phibionistlerin)[24] orjileri denk düşer.

229. Büyücü Simun'dan Valentinus'a— Hıristiyanlık savunucusu yazarlar Büyücü Simun'u ilk sapkın ve tüm sapkın akımların atası olarak mahkûm eder. Bazı tarihçilere göre Simun terimin dar anlamında bir Gnostik değildir ama öğrencileri 70'teki felaketin ardından Gnostik olmuştur.[25] "Büyük Güç dedikleri Tanrı gücü"ne sahip olduğunu iddia eden Simun'un yaşadığı Samariye'de, Havari Petrus'un karşısına Simuncu hareket dikildi.[26] Nitekim ona "birinci Tanrı" olarak tapılıyordu ve Simun'un Sur'daki bir genelevde bulduğu eşi Helena Tanrı'nın "Düşüncesi"nin (*Ennoia*) en son ve en günahkâr bedenlenişi olarak kabul ediliyordu. Simun'un özgürlüğünü satın aldığı Helena-Ennoia, evrensel kurtuluşun aracı olmuştu. Büyücü Simun dinler tarihçisini özellikle Helena'nın yüceltilmesi ve bunun esinlediği mitoloji nedeniyle ilgilendirir. "Büyücü" ile fahişenin birleşmesi, evrensel selameti sağlar, çünkü bu birleşme aslında Tanrı ile tanrısal Hikmetin biraraya gelmesidir.

Anlaşılan büyücülüğün ilkörneği Faust efsanesinin gerisinde, bu sıradışı çiftin anısı vardır. Nitekim Simun Roma'da Faustus ("Kayrılmış") diye bilinirdi ve eşi de daha önceki hayatlarından birinde Troya'lı Helena idi. Ama Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarında özellikle havari Petrus'la büyücü arasındaki en büyük çatışmaya değiniliyordu. Efsaneye göre, Simun Roma'da, hatırı sayılır bir seyirci kalabalığı önünde göğe yükselişini duyurmuş ama havarinin ettiği dua onun berbat bir halde aşağı düşmesine neden olmuştu.

---

[24] "Burada bir eleştiri ya da itirazın ötesinde, inatçı, şiddetli, geniş erimli ve tehlikeli sonuçlara yol açan bir isyan söz konusudur. İnsanlık haline, varoluşa, dünyaya, doğrudan Tanrı'ya karşı bir isyandır bu. Bu isyan mevcut durumu çevirecek ve altüst edecek, solu sağ ve sağı sol yapacak, dışı içe içi dışa döndürecek, alt ve üstün yerlerini değiştirecek nihai bir olayın hayal edilmesine olduğu gibi, nihilizme de yol açabilir. Kendilerini her türlü doğa ve ahlak yasasından bağışık gören cinsel özgürlükçü Gnostikler'in kendi bedenlerini ve dünyayı onları kirletmek, 'yıpratmak', inkâr ve yok etmek için kullanıp suistimal ettikleri bir nihilizmdir bu, her varlığın, her şeyin, geleceğinin bütünü içinde evrenin kesin tamamlanış noktasına Büyük Bilgisizlik karanlığında, var olmama'nın huzurunda ulaşacağını ileri süren bir Basileides nihilizmidir", H.-C. Puech, *En quête de la Gnose*, c. I, s. xxiii.

[25] Krş. R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, s. 70 vd.; J. Daniélou, *Nouvelle histoire de l'Eglise*, s. 87.

[26] İşler 8.10. Bununla birlikte Büyücü (Magus) Simun'un ve İşler'de söz edilen Simun'un tek ve aynı kişi olması şart değildir; krş. Jonas, *The Gnostic Religion*, s. 103.

Markion örneği de birçok açıdan öğreticidir. 85 civarında Pontus'ta doğar, Sinop piskoposunun oğludur ve ortodoks âdetlerini büyük ölçüde korur. Ama Pavlusçu Yahudi karşıtlığını çok aşırı bir noktaya vardırır. Markion Eski Ahit'i reddeder ve yalnızca Luka'nın İncili ve Pavlus'un on mektubuyla sınırlı kendi yasa kitabını oluşturur. Buna kendisi de bir risale ekler: Teolojinin ilkelerini tanıttığı *Antitezler*. Markion 144'te Roma'da presbiterlerin* kendisine katılmasını sağlamaya çalıştı, ama başarılı olamadı. Aforoz edildikten sonra, öğretisini giderek köktenleşen bir yönde geliştirdi ve gerçek bir Kilise kurdu. Mükemmel bir örgütçü olduğu için, Akdeniz havzasındaki çok sayıda Hıristiyan cemaatine mezhebini kabul ettirmeyi başardı. Bu yeni teoloji çok yaygınlaştı ve zaten bu nedenle ortodoks yazarların bıkıp usanmayan saldırılarına uğradı. Ama III. yüzyılın ortasından itibaren, Markionculuk inişe geçti ve Batıda yüz yıldan kısa bir süre içinde yok oldu.

Markion Gnostik dualizmin özünü benimsemekle birlikte, onun kıyametçi sonuçlarını dışlar. Onun dualist sistemi Eski Ahit'in yaratıcı tanrısı tarafından kurulmuş Yasa ve adaletle, iyi Tanrı'nın vahyettiği sevgi ve Müjde'yi karşıt kutuplara koyar. İyi Tanrı, insanları Yasanın boyunduruğundan kurtarmak için, oğlu İsa Mesih'i gönderir. İsa, maddi olmasa da, hissedebilen ve acı çekebilen bir beden alır. İsa vaazında iyi Tanrı'yı yüceltir, ama söz edilenin Eski Ahit'in tanrısı olmadığını belirtmekten kaçınır. Zaten Yahve de, İsa'nın vaazı sonucunda bir aşkın tanrının varlığından haberdar olur. İsa'yı ona zulmedenlere teslim ederek öç alır. Ama çarmıhta ölüm selameti de getirir, çünkü İsa kendini kurban ederek yaratıcı tanrıya insanlığın kefaretini ödemiştir. Bununla birlikte dünya hâlâ Yahve'nin egemenliği altındadır ve mahşer gününe dek müminler zulüm görecektir. İyi Tanrı ancak o zaman kendini gösterecektir. Müminleri Krallığına kabul edecek, insanların geri kalanı ise madde ve onun yaratıcısı ile birlikte kesin bir biçimde yok olacaktır.

Bir başka Samariyeli olan Menandros, Gnostisizmi Antakya'ya soktu. Kendini, insanları kurtarmak için gökten inmiş kurtarıcı olarak tanıtıyordu.[27] Onun vaftiz ettiği kişiler meleklerden üstün oluyordu. Ardılı Satornil (Antakya'da yaklaşık 100-130 yıllarında faaliyet gösterdi) yalnızca yaratıcı meleklerin başı olan Yahudilerin Tanrı'sının karşısına gizli tanrıyı koyuyordu. Şeytan'ın eseri olarak açıkladığı evli-

---

* Prespiter: İlk Hıristiyan kilisesinde cemaatin yaşlılarına (Yun. *presbuteros*) ihtiyar'larına verilen isim. İşlevlerinin piskoposunkiyle (Yun. *episkopos*) aynı olduğu düşünülmektedir. – yn

[27] Irenaeus, *Adversus haereses*, I, 23, 8.

lığı mahkûm etti.[28] Teolojiye dualizm egemendi. Ona göre, iki insan kategorisinden, göksel ışığı paylaşanlar ve paylaşmayanlardan ilk söz eden Satornil'di.

Yuhanna ile çağdaş bir Yahudi-Hıristiyan olan Kerinthus[29] dünyanın gerçek Tanrı'yı bilmeyen bir demiurgos (yaratıcı Tanrı) tarafından yaratıldığını öğretir. Sözcüğün dar anlamında Gnostisizmin ilk ifadesi budur. Kerinthus'a göre, İsa Yusuf ile Meryem'in oğludur; vaftizi sırasında Mesih bir güvercin donunda onun üzerine inmiş ve Meçhul Baba'yı gönlünde görmesini sağlamış, sonra Çile'den[*] önce yeniden Tanrı Baba'nın yanına çıkmıştır.[30]

Asya ve Suriye'ye yayılan Yahudi-Hıristiyan Gnostisizmi Mısır'a da girdi. Kerinthus'un yerleştiği İskenderiye'de, Karpokrates 120'ye doğru benzer bir öğreti yi açıkladı. İsa Yusuf'un oğludur, ama bir "güç" onu kutsamıştır.[31] Bu gücü alan İsa-'ya denk olur ve aynı mucizeleri gerçekleştirebilir. Karpokrates'in gnosisine özgü yönlerden biri de, köktenci ahlak karşıtlığıdır. "Bu, yalnızca Yahudi Tanrı'sına değil, Yasaya karşı da bir Gnostik isyan olarak görünmektedir."[32] Karpokrates'in çağdaşı bir diğer İskenderiyeli, Basileides Büyücü Simun'un öğrencileri tarafından yayılan öğretilerin ilk sentezini yapar. Gnostik türde geniş ve karmaşık bir kozmoloji geliştirir, göklerin ve onları yöneten meleklerin sayısını çarpıcı bir biçimde çoğaltır: 365 melek sayar.[33] Basileides, Yahudi Yasasını tamamen reddeder. Yahve, diğerlerine ne kadar egemen olmaya ve kendine itaat ettirmeye çalışsa da, dünyayı yaratan meleklerden biridir yalnızca.[34]

En önemli Gnostik üstat, hiç kuşku yok ki zamanının en büyük teologları ve mistikleri arasında yer alan Valentinus'tur. Mısır'da doğan ve eğitimini İskenderiye'de tamamlayan Valentinus, 135-160 yılları arasında Roma'da vaaz vermiştir. Ama piskoposluk mevkiini elde edemeyince, kiliseyle yolunu ayırmış ve kenti terk

[28] Irenaeus, I, 24, 2.

[29] Irenaeus, III, 3, 4.

[*] Çile veya İsa'nın Çilesi (Lat. *passio*, acı çekme kelimesinden) İsa'nın Kudüs'e Palmiye Pazarı'nda girişinden Hayırlı Cuma günü çarmıha gerilişine kadarki Kutsal Hafta içinde meydana gelen çileli olayları ifade eder. –yn

[30] Irenaeus, I, 28.

[31] Irenaeus, I, 25, 1.

[32] Jean Daniélou, *Nouvelle histoire de l'Eglise*, I, s. 96.

[33] Bkz. H. Leisegang'ın aynen yayımlayıp yorumladığı metinler, *La Gnose*, s. 143 vd. Ayrıca krş. Grant'ın son derece yerinde saptamaları, *Gnosticism and Early Christianity*, s. 142 vd.

[34] Irenaeus, *Adv. Haer.*, I, 24, 4.

etmiştir.[35] Valentinus, görkemli sistemini geliştirirken kötülüğün varlığını ve ruhun düşüşünü, dualist bir bakış açısıyla –örneğin bir karşıt-Tanrının müdahalesiyle– değil, tanrısallığın doğrudan içinde yaşanmış bir dramla açıklamayı amaçlar. Hiçbir özet Valentinus sentezinin muhteşemliğini ve cüretkârlığını gereğince aktaramaz. Ama bir özetin de, tüm kozmik, yaşamsal, psişik ve ruhsal gerçekliklerin kökenini açıklayıp dramını nakletmek için dokunaklı bir tekdüzelik içinde sıralanan sayısız silsile, "türüm" ve "izdüşümü" bir kenara bırakmak gibi bir avantajı da vardır.[36]

Valentinus'a göre, mutlak ve aşkın Birinci Temel İlke olan Baba, görülmez ve anlaşılmazdır. Eşi olan Düşünce (Ennoia) ile birleşir ve birlikte Pleroma'yı oluşturan 15 *eon* çifti doğar.[37] Baba'yı tanıma isteğiyle gözü bir şey görmez olan sonuncu eon Sophia bir krize yol açar ve bu krizin ardından kötülük ve tutkular ortaya çıkar. Sophia ve neden olduğu sapkın yaratımlar Pleroma'dan aşağı atılınca daha alt bir bilgelik üretirler. Yukarıda yeni bir çift, Mesih ve onun dişil eşi Kutsal Ruh yaratılır. Nihayet en baştaki mükemmelliğine döndürülen Pleroma, İsa da denen Kurtarıcı'yı doğurur. Kurtarıcı alt bölgelere inerken, alt Hikmet'ten gelen maddi unsurlardan "görünmez madde"yi oluşturur ve psişik unsurlarla da Demiurgos'u, yani Tekvin'in Tanrısını biçimlendirir. Bu tanrı bir üst dünyanın varlığından habersizdir ve kendisini tek Tanrı sanır. Maddi dünyayı yaratır ve soluğuyla can verdiği iki insan kategorisini, Hylikler (Maddiler) ve Psişikleri (Nefsaniler) oluşturur. Ama üst Sophia'dan gelen tinsel unsurlar, Demiurgos'un iradesi dışında onun soluğuna karışır ve Pneumatikler (Ruhaniler) sınıfını doğurur.[38] Mesih, maddeye tutsak olmuş bu ruhsal parçacıkları kurtarmak için yeryüzüne iner ve terimin dar

[35] 1950'ye kadar Valentinus'un teolojisi hakkında elimizdeki tek kaynak İrenaeus, İskenderiyeli Clemens ve Hippolytos'un naklettiği alıntılar ve özetlerdi, üstelik bu yazarlar da daha çok onun öğrencilerinin eserlerini kullanmıştı. Ama Nag Hamadi'de bulunan Hakikat İncili Valentinus'un eseri olmamasına karşın, kesinlikle onun düşüncesini temsil etmektedir. Diğer Nag Hamadi metinleri de (örneğin *Üç Doğa İncelemesi* ve *Diriliş Hakkında Rheginus'a Mektup*) Valentinus okuluyla bağlantılıdır.

[36] Bu tür silsilelerin ve çağlayan gibi birbirini izleyen tecelli dizilerinin yarattığı büyüleyici etki, o çağa özgü niteliklerdendir. Mutlak Gerçeklikle çeşitli gerçeklik sınıfları arasında kalan ara aşamaları ve aracı failleri çoğaltma eğilimine filozoflarda da (örneğin Plotinos) rastlanır, ama Gnostik yazarlarda –özellikle Basileides, Valentinus, Mani'de– bu eğilim hem bir saplantı, hem de bir klişe halini almıştır.

[37] *Pleroma* (Yun. *plērōma*, tamlık, bütünlük) terimi ilk tanrının çevresindeki ruhani dünyayı ifade eder; eonların tamamı tarafından oluşturulmuştur.

[38] Tüm Gnostiklerin benimsediği üç insan sınıfının varlığı böyle açıklanır; krş. § 228.

anlamında bedenlenmişten kurtulma bilgisini vahyeder. Böylelikle gnosis sayesinde uyanan Ruhaniler *ve yalnızca onlar* Baba'ya doğru çıkar yeniden.

Hans Jonas'ın da belirttiği gibi, Valentinus sisteminde ruhsal bir kökeni olan madde, tanrısal tarihle açıklanmaktadır. Gerçekten de madde, mutlak varlığın bir hali ya da bir "sevgisi," daha doğrusu bu halin "katılaşmış dışsal ifadesi"dir. Bilgisizlik (Sophia'nın "körleşmesi") dünyanın varlığının ilk nedenidir[39] –bu düşünce (bazı Vedanta okullarıyla Sāmkhya-Yoga okulları tarafından paylaşılan) Hint anlayışlarını hatırlatır. Tıpkı Hindistan'da olduğu gibi, bilgisizlik ve bilgi iki ontoloji türünün ayırt edici nitelik ermi oluşturur. Bilgi, Mutlak olanın başlangıç koşuludur, bilgisizlik, aynı Mutlak içinde gerçekleşmiş bir kargaşanın sonucudur. Ama bilgiyle sağlanan selamet kozmik bir olayla eşdeğerdir.[40] Son Ruhani'nin kurtarılışına, dünyanın yok olması eşlik edecektir.

230. Gnostik Mitler, İmgeler ve Eğretilemeler— Bellek yitimi (başka bir ifadeyle kendi kimliğini unutmak) uyku, sarhoşluk, uyuşma, tutsaklık, düşüş, sıla hasreti. Gnosis ustatlarının yaratımları olmasalar da, Gnostiklere özgü simge ve imgeler arasında yer alır. Ruh, maddeye yönelip bedensel zevkleri tanımak isteyince, kendi kimliğini unutur. "İlk oturduğu yeri, gerçek merkezini, ezeli ve ebedi varlığını unutur."[41] Gnostiklerin bellek yitimi ve edinilen bilgilerle hatırlama mitinin en dokunaklı ve dramatik sunumu, Toma'nın İşleri'ndeki İnci İlahisi'nde bulunur. Bir prens, "tıslaması çınlayan yılanın çevrelediği denizin ortasında bulunan tek inci"yi aramak üzere Doğudan Mısır'a gelir. Mısır'da ülke sakinleri tarafından tutsak edilir. Ona kendi yemeklerinden verirler ve Prens kimliğini unutur. "Kral oğlu olduğumu unuttum ve onların kralına kulluk ettim ve ailemin beni gönderme nedeni olan inciyi unuttum ve onların besinlerinin ağırlığından ötürü derin bir uykuya daldım." Ama prensin ailesi başına gelenleri öğrenir ve ona bir mektup yazar: "Uyan ve kalk uykundan ve mektubumuzdaki sözleri dinle. Kral oğlu olduğunu hatırla. Nasıl bir kölelik içine düştüğünü gör. Mısır'a gönderilme nedenin olan inciyi hatırla." Mektup bir kartal gibi uçar, prensin üzerine iner ve söz olur. "Onun sesi ve hışırtısıyla uyandım ve uykumdan sıyrıldım. Mektubu aldım, öptüm, mührünü kırdım, okudum ... Kraliyet soyundan ebeveynlerin oğlu olduğumu hatırladım ... Mısır'a gönderilme nedenim olan inciyi hatırladım ve tıslaması

---

[39] Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, s. 174.
[40] Krş. Jonas, s. 175.
[41] Geç dönemden bir Gnostik mezhebin, Harranlıların öğretisi, krş. Jonas, *a.g.y.*, s. 63.

çınlayan yılanı büyülemeye koyuldum. Onu büyüyle uyuttum, sonra onun üzerine babamın adını söyledim ve inciyi alıp babamın evine dönmek için yola koyuldum."[42]

Bu anları, *Salvator salvatus*, "kurtarılmış Kurtarıcı" mitinin en başarılı versiyonudur. Buradaki her mitsel motifin koşutlarına, farklı Gnostik metinlerde de rastlandığını ekleyelim.[43] İmgelerin anlamının saptanması kolaydır. Gerek deniz, gerekse Mısır, insan ruhunun ve onu özgür bırakmak için gönderilen Kurtarıcı'nın tutsak edildiği maddi dünyanın ortak simgeleridir. Göksel bölgelerden aşağı inen kahraman, ülke sakinleri arasında fark edilmemek için, "ışıltılı giysi"sini çıkarıp "pis giysi"yi sırtına geçirir; bu "tensel zarf" içine girdiği bedendir. Göğe yükselişinin belli bir anında, "kendisine benzeyen" şanlı ışık giysisiyle karşılanır ve bu "ikiz"in gerçek Benliği olduğunu anlar. Aşkın "ikiz"le karşılaşma, İran anlayışında görülen, ruhun göksel imgesi olan *däenä*'yı çağrıştırır; *däenä*, insanın karşısına ölümünün üçüncü günü çıkar.[44] Jonas'ın da dikkat çektiği gibi, bu aşkın ikizin Benliğin içinde keşfedilmesi Gnostik dinin ana öğesini oluşturur.[45]

"Hayat"a (= maddeye) daldırılmanın yol açtığı bellek yitimi ve bir elçinin davranışları, şarkıları ve sözlerinin verdiği bilgilerle kendini hatırlama izleğine Ortaçağ Hindistan'ının dinsel folklorunda da rastlanır. En yaygın efsanelerden biri Matsyendranāth'ın bellek yitimini anlatır. Bu Yoga ustadı bir kraliçeye âşık olmuş ve kimliğini tamamen unutarak onun sarayına yerleşmiş veya bir diğer versiyona göre "Kadalī ülkesi"nde kadınlara tutsak olmuştu. Matsyendranāth'ın tutsak olduğunu öğrenen müridi Goraknāth, bir dansöz kılığında onun karşısına çıkar ve bilmece gibi şarkılar söyleyerek dans etmeye başlar. Matsyendranāth yavaş yavaş gerçek kimliğini hatırlar: "Tensel yolun" ölüme götürdüğünü, "unutkanlığının" aslında gerçek ve ölümsüz doğasını unutmak anlamına geldiğini ve "Kadalī'deki büyüleyiciliğin" din dışı hayatın seraplarını temsil ettiğini anlar. Goraknāth, az da-

[42] Başka metinlerle birlikte bu metni de çevirip yorumlayan H. Leisegang, *La Gnose*, s. 247-248; Jonas, *a.g.y.*, s. 112-124; R. M. Grant, *Gnosticism. A Source Book*, s. 116 vd.

[43] Jonas, "pis giysi" ile "ışıltılı giysi", "yılan, mektup ve göğe yükseliş motiflerinin belli koşutlarını hatırlatır: krş. *a.g.y.*, s. 116 vd. Ayrıca bkz. H.-C. Puech, *En quête de la Gnose*, c. II, s. 118 vd. (= *Annuaire du Collège de France*, 1962-63).

[44] Krş. c. I, § 111 ve eleştirel kaynakçadaki ilgili bölüm.

[45] *A.g.y.*, s. 124. Apokrif İncil Toma'ya Göre İncil'de (*logion* 84), İsa öğrencilerine şöyle der: "Sizden önce üretilmiş, ne ölen ne de tezahür eden imgelerinizi gördüğünüzde ne kadar ağır bir şeye katlanacaksınız!" (çev. Puech). "İmge" (*eikōn*) yani Benlik (aşkın Ben) bir "melek" olarak da tasvir edilir: krş. Puech, *a.g.y.*, II, s. 130 vd, 142 vd. Aşkın Ben'in "melek"le karşılaşması, sözle tarif edilemez *ātman-Brahman* birliği deneyimine benzetilebilir.

ha ölümsüzlüğünü yitirmesine neden olacak "unutkanlığa" tanrıça Durga'nın yol açtığını ona açıklar. Bu büyü, diye ekler Goraknāth "Doga"nın (yani Durgā'nın) insanın başına indirdiği ezeli ve ebedi bilgisizlik lanetini simgeler.[46]

Bu folklorik izleğin "kökenleri" Upanişadlar çağına dayanır. Çandogya Upanişad'da yer alan mesel (hırsızlar tarafından tutsak edilip, gözleri bağlı bir halde kentinden uzağa götürülen adam) ve Şankara'nın yorumu hatırlanacaktır. Hırsızlar ve gözlerdeki bağ, bilgisizliği ve yanılsamayı temsil eder; bağı çözen ise ona gerçek bilgiyi açıklayan Mürşit'tir; geri dönmeyi başardığı evi onun *ātman*'ını, mutlak Varlık'la, *brahman*'la özdeş Benliğini simgeler (krş. § 136). Sāmkhya-Yoga da benzer bir tavır alır. Benlik (*puruşa*) tam anlamıyla bir "yabancı"dır; dünyayla (*prakrti*) hiçbir ilgisi yoktur. Gnostiklerde olduğu gibi, Benlik (Ruh, *pneuma*), hayatın ve tarihin dramı içinde, "tek başınadır, kayıtsızdır, yalnızca edilgin bir seyircidir" (krş. § 136 vd.).

İki akım arasındaki karşılıklı etkilenme olasılıklarını da dışlamamak gerekir, ama yüzyıllar önce Hindistan (Upanişadlar), Yunanistan ve Doğu Akdeniz (Orpheusçuluk ve Pythagorasçılık), İran ve Helenistik dünyada patlak vermiş krizlerden hareketle gelişmiş, koşut tinsel akımlarla karşı karşıyayız: muhtemelen Gnostik yazarların kullandığı pek çok imge ve eğretilemenin saygın bir tarihi, hatta tarihöncesi ve olağanüstü bir yaygınlığı bulunmaktadır. En gözde imgelerden biri, bilgisizlik ve ölümle özdeşleştirilen uykudur. Gnostikler insanların uyumakla kalmayıp, uyumayı sevdiğini de ileri sürer. *Ginzā* şunu sorar:[47] "Niye uykuyu hep sevecek ve sendeleyenlerle birlikte niye siz de sendeleyeceksiniz?" Yuhanna'nın Vahyi'nde, "[Beni] duyan ağır uykusundan uyansın" yazılıdır.[48] İleride göreceğimiz gibi, Maniheizmde de aynı motife rastlanır. Ama bu tür ifadeler Gnostik yazarların tekelinde değildir. Efesilere Mektup'ta da (5.14), şu anonim satırlara yer verilir: "Uyan ey uyuyan! Ölüler arasından ayağa kalk! Mesih sana ışık saçacak." Gerek Yunanistan ve Hindistan'da, gerekse Gnostiklerde Uyku (Hypnos) Ölüm'ün (Thanatos) ikiz kardeşi olduğu için, "uyandırma" eyleminin "soteriyolojiyi aktarma"ya ilişkin bir anlamı vardı (terimin geniş anlamında Sokrates dinleyicilerini, bazen onlara rağmen "uyandırır").

---

[46] Krş. M. Eliade, *Le Yoga*, s. 311 vd.

[47] Aktaran Jonas, *a.g.y.*, s. 70. *Ginzā*, bir başka bağlamda, Âdem'in uykusundan nasıl uyandığını ve gözlerini ışığın geldiği yere nasıl diktiğini anlatır; krş. Jonas, s. 74.

[48] Krş. J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Egypte*, I, s. 227: "Ben gecenin Eon'u içinde uykudan uyandıran sesim". Hippolytos'un alıntıladığı Gnostik bir metin parçası böyle başlar (*Refut.*, V, 14. 1).

Arkaik ve bütün dünyada yaygın bir simgesellik söz konusudur. Uykuya karşı kazanılan zafer ve uzun süre uyanık kalma oldukça tipik bir erginlenme sınavı oluşturur. Bazı Avustralya kabilelerinde, erginlenecek adaylar üç gün boyunca uyumamak zorundadır veya şafak sökmeden yatmaları yasaklanır.[49] Meşhur kahraman Gilgamış'ın acınacak kertede başarısız olduğu erginlenme sınavı hatırlanacaktır: Uyanık kalmayı beceremez ve ölümsüzlüğe erişme şansını yitirir (krş. § 23). Orpheus ve Eurydike türü bir Kuzey Amerika mitinde, bir adam Ölüler Diyarı'na inmeyi ve yeni ölen eşini bulmayı başarır. Ölüler Diyarı'nın efendisi, tüm gece uyanık kalırsa, karısını geri götürebileceğine söz verir. Ama iki kez ve üstelik ikincisinde yorgunluğunu almak için bütün gün uyuyup dinlendikten sonra da, adam şafağa kadar uyanık kalmayı başaramaz.[50] "Uyumama"nın yalnızca fiziksel yorgunluğu yenmek değil, asıl ruhsal gücünü kanıtlamak anlamına geldiği görülüyor. "Uyanık," tamamen bilinçli kalmak şu anlama gelir: *Ruh dünyasında var olmak.* İsa, öğrencilerine durmadan uyanık kalmalarını söylüyordu (örneğin krş. Matta 24:42). Getsemani Gecesi'ni o denli trajik kılan da, öğrencilerinin İsa ile birlikte uyanık kalmayı becerememesidir (krş. § 219).

Gnostik külliyatta bilgisizlik ve uyku, "sarhoşluk"la ilgili terimlerle de ifade edilir. Hakikat İncili "Gnosis'e sahip olan"ı "sarhoş olduktan sonra yeniden kendini toparlayan ve yeniden kendine gelip, özünde onun olanı yeniden açıklayan bir kişi"ye benzetir.[51] "Uyanma," edinilen bilgilerle hatırlama, ruhun gerçek kimliğini yeniden keşfetme, yani göksel kökenini yeniden bilme anlamına gelir. Maniheist bir metinde, "Göz kamaştırıcı ruh, içine düştüğün sarhoşluk uykusundan uyan ... başlangıçta yaşadığın o yüce yere kadar izle beni" diye yazılıdır. Sâbiî gelenekte göksel elçi Âdem'i derin uykusundan uyandırdıktan sonra, ona şöyle seslenir: "Artık ne uyukla, ne de uyu, Tanrı'nın sana verdiği görevi unutma."[52]

Sonuç olarak, Gnostik vaazda, bu imgelerin –bilgisizlik, bellek yitimi, tutsaklık, uyku, sarhoşluk– ruhen ölmeyi ifade etmek için kullanılan eğretilemelere dönüşür. Gnosis *gerçek* hayatı, yani kurtuluşu ve ölümsüzlüğü sağlar.

---

[49] Eliade, *Naissances mystiques*, s. 44.

[50] Krş. *Le Chamanisme*, s. 281 vd.

[51] Hakikat İncili, 22.18-20; James M. Robinson, *The Nag Hammadi Library*, s. 40 (metni George W. Mac Rae çevirmiştir).

[52] Krş. Jonas, *a.g.y.*, s. 83-84; Puech, *a.g.y.*, II, s. 210-211; ayrıca bkz. Eliade, *Aspects du mythe*, s. 159 vd.

231. Şehit Paraklitos* — Mani 14 Nisan 216'da Babil'de, Seleukeia-Ktesiphon'da doğdu. Rivayete göre, babası Patek art arda üç gün boyunca et yememesini, şarap içmemesini ve kadınlardan uzak durmasını bildiren bir ses duydu. Kafası karışan Patek vaftizci bir Gnosis mezhebi olan Elkesaicilere katıldı.[53] Çocuk sakat doğmuştu (anlaşılan topaldı). Dört yaşına geldiğinde babası onu, Elkesai cemaati içinde büyümek amacıyla yanına aldı. Yirmi yılı aşkın bir süre (219-220'den 240'a kadar) Mani, çok ateşli bir Yahudi-Hıristiyan çevrede büyüdü ve yetişti. Bu nedenle, Maniheist sentez içindeki Hıristiyan öğelerin önemini azımsamamak gerekir. Ama Mani'nin dinsel eğilimi Hıristiyan teolojisi, eskatolojisi ve ritüellerine karşılık içinde kendini gösterdi. Sırasıyla 12 ve 24 yaşlarında aldığı ve kendi görevini açıklayan iki vahiy, onu Elkesai mezhebinden ayrılmak zorunda bıraktı. Bu vahiylerin içeriğini bize bizzat Mani aktarmaktadır. Bir melek ona "Işıklar Cennetinin Kralı"nın (Maniheizmin üstün ve iyi Tanrısı) mesajlarını iletmişti. İlk mesajda babasının cemaatini terk etmesi isteniyordu. Onikı yıl sonra, 240'ta gelen ikinci mesajda ise artık harekete geçmesi bildiriliyordu: "Şimdi senin için halkın önüne çıkma ve öğretini gür sesle duyurma zamanı geldi."[54]

Genç ve çelimsiz adamı yeni bir selamet dininin yorulmak nedir bilmez havarisine dönüşturen manevi zahmetler hakkında neredeyse hiçbir şey bilmiyoruz. Hindistan'a yaptığı ve 240-241'den 242 veya 243'ün başına kadar süren ilk havarilik yolculuğuna çıkış nedenlerini de bilmiyoruz.[55] Her ne olursa olsun, Hint maneviyatının bazı temsilcileriyle kurulan ilişkiler gerek Mani, gerekse Hindistan açısından bazı sonuçlara yol açtı. Yeni kral I. Şahpur tarafından çağrılan Mani, Sasanilerin başkenti Belapat'a (Gundeşahpur) gitti. Şahpur peygamberden çok etkilendi ve hem ona, hem de misyonerlerine inançlarını tüm imparatorlukta serbestçe vaaz etme hakkını tanıdı. Bu yeni dinin resmen tanınması demekti ve bu olayın tarı-

---

* Paraklitos (Yun. "savunucu") Yuhanna'nın İncili'nde Kutsal Ruh'un eşanlamlısı olarak kullanılır. Kitabı Mukaddes'in Türkçe çevirisinde "Yardımcı" olarak çevrilmiştir (14:16) –yn.

[53] MS 100'de Parth ülkesinde, Elkesai tarafından kurulan heterodoks Yahudi-Hıristiyan mezhebi.

[54] *Fihrist*, s. 50, çev. H.-C. Puech, *Le manichéisme*, s. 43. Maniheist rivayetlere göre, Peygamber vaftizci mezhepten kendi hür seçimiyle ayrılmıştı. Ama daha çok hiyerarşi tarafından dışlanmışa benziyor.

[55] "Maniheist propagandanın başlamasının kaygılandırdığı hükümetin aldığı bazı önlemlerden kurtulmak için mi çıkmıştı bu yolculuğa? Amaç Budist inançları öğrenmek ya da tam tersine Havari Toma'nın izinden gidip bu ülkede önceden kurulmuş Hıristiyan cemaatlerini kendi inançlarına mı kazanmaktı?" (Puech, s. 44).

hı sofuca bir sadakatla kaydedildi: 21 Mart 242 (veya bir başka hesaba göre, 9 Nisan 243).

Mani'nin, 242'den 273'e dek süren I. Şahpur devrindeki hayatını yeterince bilmiyoruz. Bu da, peygamberin yaşamı hakkında, başlangıcı (ilk. vahiy, Şahpur'un yeni dini kabul etmesi) ve sonu (gözden düşmesi, ölümü) dışında, neredeyse hiçbir şey bilmediğimiz anlamına geliyor. Kesin gözüken, kralla oldukça iyi ilişkiler sürdürdüğü ve tüm İran İmparatorluğunda en doğu ucuna kadar uzun vaaz yolculuklarına çıktığıdır. Ayrıca dinini yaymak için imparatorluğun içlerine ve yabancı ülkelere (Mısır, Baktriana vb.) çok sayıda heyet göndermiştir.

Nisan 272'de Şahpur ölür ve yerine oğlu Hürmüz tahta çıkar. Mani onunla hemen görüşmek ister. Yeni hükümdarın koruma mektuplarını yenilemesini sağlar ve Babil'e gitme iznini alır. Ama en geç bir yıl sonra Hürmüz ölür ve tahta kardeşi I. Behram çıkar. Kralın huzuruna çağrılan Mani, "en büyük memleket gezisi," "Havari'nin gençliğinin geçtiği yerlere ve kendi yarattığı cemaatlere veda ziyareti" olarak nitelenebilecek bir yolculuğun ardından, Gundeşahpur'a gelir.[56]

Nitekim gelir gelmez magusların başı, katı *mobēd* Karter tarafından suçlanır. Mazdeist hoşgörüsüzlüğün kurucusu, Mani'nin vaaz ettiği inançların uyruklarını resmi dinden saptırdığını ileri sürer. Kralla görüşme fırtınalı bir havada geçer. Mani görevinin tanrısal niteliğini açıklayınca Behram patlar: "Bu vahiy niye sana indi de, ülkenin efendileri olan Bize inmedi?" Mani, "Tanrı'nın iradesi böyleymiş" diye yanıtlar.[57] Mahkûm edilir ve zincirlenerek hapse atılır. Zincirler (üçü ellerinde, üçü ayaklarında, biri de boynundadır) nedeniyle hiç hareket edemez ve ağırlıklarından ötürü (yaklaşık yirmi kilo) çok büyük acılar çeker. Çile –Maniheistler bu çileyi Hıristiyanların "çarmıha gerilme" terimiyle niteler– 26 gün sürer.[58] Yine de dindaşları peygamberi ziyaret edebilmiş ve bu ziyaretlerin eğitici öyküleri Maniheist gelenek içinde yeniden elden geçirilerek korunabilmiştir. Mani 26 Şubat 277'de, 60

[56] Puech, *Le manichéisme*, s. 50. Rivayete göre Mani yoldaşlarına şöyle seslendi: "Bana bakın ve bana doyun çocuklarım, çünkü bedenimle sizden uzaklaşacağım." (krş. François Decret, *Mani et la tradition manichéenne*, s. 67).

[57] Puech, a.g.y., s. 51; krş. Decret, s. 68.

[58] Mani çok dokunaklı bir duada Tanrı'sına yakarır: "Yüceliğin oğullarına yolu gösterdim. Beni bu dünyaya gönderme nedenin olan buyruğunu yerine getirdim. Şimdi bırak da kurtuluşun huzuruna ereyim, düşmanların yüzünü artık görmeyeyim, güçlü seslerini bir daha duymayayım. Bu kez zaferin büyük tacını bağışla bana." (F. C. Andreas, *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan*, III, s. 863).

yaşındayken ölür. Cesedi parçalara ayrılır, başı kent kapısında teşhir edilir, geri kalanı ise köpeklere atılır.

Peygamberin ölümünden hemen sonra Behram, bu hareketin acımasız bir biçimde ezilmesini emreder. Maniheist kilise kesin olarak yok edilme tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Yine de yüzyıllar boyunca Batıda İber Yarımadası'na, Doğuda ise Çin'e kadar yayılarak ilerlemesini sürdürür.

232. Maniheist Gnosis— Maniheizm öncelikle bir gnosistir ve bu özelliğiyle yukarıda anlattığımız büyük Gnostik hareketin bir parçasıdır. Ama diğer mezhep kurucularından farklı olarak, Mani, yalnızca erginlenmişlere açık batını bir öğretiyle sınırlı kalmayan, herkese seslenebilen evrensel bir din kurmaya çalışmıştır. Kendinden önceki bazı dinlerin değerini kabul etmekle birlikte, onları eksik bulmaktadır. Diğer yandan tüm Kutsal Yazılar'ın ve tüm bilgeliklerin özünü kendi kilisesine kattığını ileri sürer: "Nasıl ki, güçlü bir akıntı oluşturmak için, bir nehir başka bir nehirle birleşirse, eski kitaplar da öyle eklendi benim Yazılar'ıma; ve daha önceki kuşaklarda görülmemiş kadar büyük bir bilgelik oluşturdular."[59] Nitekim Mani, İsa'ya önemli bir rol atfeder ve Paraklitos düşüncesini de sahiplenir; Hindistan'dan ruhgöçü kuramını alır; ama asıl Orta İran'ın düşüncelerini, öncelikle de Işık-Karanlık dualizminin ve eskatolojik miti yeniden işler. Bağdaştırmacılık, döneme özgü bir belirtiydi. Mani örneğinde bu bir taktik gerekliliği de. O kilisesini İran imparatorluğunun iki ucuna da yaymak istiyordu. Bu nedenle hem doğu, hem de batı bölgelerine yakın dinsel dilleri kullanmak zorundaydı. Yine de Maniheizm, ayrışık görünen unsurlarına karşın, güçlü ve özgün bir yaratımın iç bütünlüğünü gösterir.

Budizm ve Hıristiyanlık gibi evrensel bir din olan Maniheizm, bu iki Kilise gibi, bir misyonerlik dini olmak zorundaydı. Mani'ye göre, vaiz "öğretiyi vaaz ederek ve insanlara Gerçek içinde rehberlik ederek, dünyayı sürekli dolaşmalıdır".[60] Son olarak ve bu noktada da *Zeitgeist*'la uyum içinde Maniheizm "kitaplı bir dindir". Zerdüştçülüğü, Budizmi ve Hıristiyanlığı sarsan tartışmalardan ve zındıklıklardan sakınabilmek için, Mani dinin kutsal yasasını oluşturan yedi kitabı da kendisi yazmıştır. Orta Persçe yazdığı ilk kitap, *Şâbuhragân* hariç, diğerleri Suryanice veya Doğu Aramice olarak kaleme alınmıştır. Bu geniş üretimden geriye çok az şey ve yalnızca çeviri olarak kalmıştır; ama bu çeviri parçaların ulaştığı dillerin sayısı ve

[59] *Kephalia*, 154, çev. Puech, *Le Manichéisme*, s. 69.
[60] Al-Bîrûnî, *Chronology*, s. 190; Puech, s. 64.

çeşitliliği (Soğd dili, Kıptice, Türkçe, Çince vb) Maniheist inançların vaazında kazanılan benzersiz başarıyı kanıtlamaktadır

Tüm gnosislerde, bu arada Sāmkhya-Yoga ve Budizmde de olduğu gibi, kurtuluşa giden yol insanlık halinin kesin bir çözümlemesiyle başlar İnsan yalnızca bu dünyada yaşadığı, yani bedenlenmiş bir varoluşa sahip olduğu için acı çeker, başka bir deyişle, kötülüğün pençesinde yaşar Kurtuluş tek gerçek bilim olan *kurtaran* gnosisle sağlanabilir Gnostik öğretiye uygun bir yaklaşımla, kötülüğün egemen olduğu bir kozmos, aşkın ve iyi Tanrı'nın değil, ancak onun düşmanının eseri olabilir O halde dünyanın varlığı, daha önceki, kozmos öncesi bir halin ön kabulünü beraberinde getirirken, insanın içinde bulunduğu dokunaklı günahkâr durum da yüce bir mutluluk içindeki bir başlangıç halini gerektirir Maniheist öğretinin özü iki formülle özetlenebilir *İki ilke* ve *üç an*[61] Diğer yanda bu iki formül Gatha'lar sonrası İran dinselliğinin de temelini oluşturur Bu nedenle Maniheizmin, bağdaştırmacı çağ boyunca Gnosis'in İranlı dışavurumu olduğu söylenebilir Bir yandan Mani bazı geleneksel İran anlayışlarını yeniden yorumlamıştır, diğer yandan, çeşitli kökenlerden (Hint, Yahudi-Hıristiyan, Gnostik) çok sayıda unsuru kendi sistemiyle bütünleştirmiştir

Maniheizm inananlara yalnızca bir soteriyolojik ahlak ve yöntem sağlamıyor aynı zamanda ve asıl önemlisi bütüncül, mutlak bir bilim sunuyordu Selamet, gnosisin kaçınılmaz sonucudur Bilme, belleğini yitirenin sonradan edindiği bilgilerle kendini hatırlamasıyla eşdeğerlidir Mürit kendini bir ışık parçası, yani tanrısal yaradılışa sahip olarak kabul eder çünkü Tanrı ile ruhlar arasında tözsel özdeşlik söz konusudur. Bilgisizlik ruhla bedenin ruhla maddenin karışımının sonucudur (Hindistan'da ve başka yerlerde MÖ V yüzyıldan itibaren egemen olan bir anlayış) Ama Mani'ye göre, tüm gnosis ustatları için de geçerli olduğu üzere kurtarıcı gnosis kozmosun gizli (veya unutulmuş) tarihinin bilgisini de içeriyordu Mürit, evrenin kökenini, insanın yaratılış nedenini, Karanlıklar Prensi'nin kullandığı yöntemleri ve Işığın Babası'nın geliştirdiği karşı yöntemleri *bildiği* için selamete erebiliyordu Bazı kozmik görüngülerin, öncelikle de ayın hallerinin "ilmi açıklaması" o çağda yaşayanları çok etkiliyordu Nitekim Mani'nin geliştirdiği büyük kozmogoni

[61] Pelliot'nun çevirdiği (*JA*, 1913, s. 110 vd) bir Turfan metnine göre "dine girmek" isteyen mutlak ayrı nitelikte iki ilke, ışık ve karanlık bulunduğunu ve üç an dünyanın henüz olmaya başlamadığı, ve ışığın karanlıktan ayrı olduğu evvelki an karanlıklar ışık bölgesine saldırdıktan sonra ortaya çıkan ara dönem, yani orta an ve nihayet bu iki ilkenin yeniden ayrılacağı zaman başlayacak olan son an

ve eskatoloji mitinde, Doğa ve Hayat önemli bir rol oynar. Ruhun dramı, evrensel yaşamın morfolojisine ve kaderine yansıtılır.

233. Büyük Mit: Tanrısal Ruhun Düşüşü ve Kurtuluşu— Başlangıçta "evvelki zaman"da, iki "yaradılış" veya "töz," Işık ve Karanlık, iyi ve kötü bir sınırla ayrılmış halde bir arada varolur. Kuzeyde "Yücelik Babası" (Hıristiyanların Tanrı Baba'sıyla ve İran'da da Zurvan'la özdeşleştirilir), güneyde ise "Karanlıklar Prensi" (Ehrimen veya Hıristiyanlara göre Şeytan) egemendir. Ama maddenin "düzensiz hareketi" Karanlıklar Prensi'ni krallığının üst sınırına doğru sıkıştırır. Göz kamaştırıcı Işığı görünce, içi onu ele geçirme arzusuyla tutuşur. O zaman Baba, düşmanı kendi başına püskürtmeye karar verir: "Hayatın Anası"nı "çağırır," başka bir deyişle kendi benliğinden bir hipostaz tasarımlar; Hayatın Anası da yeni bir hipostaz tasarımlar: "İlk İnsan" (mitin İranlı izdüşümlerinde Ahura Mazda). İlk İnsan, aslında "ruhu"nu, beş ışıktan yapılmış "zırh"ını oluşturan beş oğluyla birlikte sınıra iner. Karanlığın karşısına dikilir, ama yenilir ve demonlar (Arkhontlar) beş oğlunu yer. Bu bozgun kozmik "karışım"ın da başlangıcıdır, ama aynı zamanda Tanrı'nın nihai zaferini de sağlar; çünkü karanlık (madde) şimdi bir ışık parçasına, yani tanrısal ruhun bir parçasına sahiptir ve Baba, o parçanın kurtuluşunu hazırlarken aynı zamanda karanlığa karşı nihai zaferini de düzenlemektedir.

Baba, ikinci bir yaratma eylemine girişerek, Yaşayan Ruh'u "çağırır"; o da karanlığa doğru inip Ezeli İnsan'ın elinden tutar[62] ve onu gökteki vatanına, Işıklar Cenneti'ne doğru çıkarır. Yaşayan Ruh, demon Arkhontları yere sererek onların derilerinden gökleri, kemiklerinden dağları, etlerinden ve dışkılarından toprağı yaratır. (Burada, Tiamat, Ymir, Puruşa tipi bir ezeli devin veya canavarın kurban edilmesi yoluyla yaratmayı konu alan eski mitle karşılaşıyoruz.) Ayrıca karanlıkla temasın fazla zarar vermediği ışık parçalarından güneşi, ayı ve yıldızları yaratarak ışığın ilk kurtuluşunu gerçekleştirir.

Son olarak, Baba son bir çağrı yapar ve türüm yoluyla "Üçüncü Elçi"yi yaratır. Üçüncü Elçi kozmosu, hala tutsak ışık parçacıklarını toplayacak ve nihayetinde kurtaracak bir makine gibi düzenler. Ayın ilk onbeş gününde parçacıklar dolunay olan aya kadar yükselir; ikinci onbeş günde ışık aydan güneşe ve en sonunda da gökteki vatanına aktarılır. Ama geride demonların yuttuğu ışık parçacıkları kalmıştır. O zaman elçi, erkek demonlara göz kamaştırıcı çıplak bir bakire kılığında görünür; dişi demonlar ise onu çıplak ve güzel bir genç adam olarak görür. Göksel elçinin erdişi

[62] Tokalaşmak, tam bir Maniheist ritüel haline gelecektir.

doğasının uğursuz, "şeytani" yorumu) Arzuyla yanıp tutuşan erkek Arkhontlar tohumlarını ve onlarla birlikte yuttukları ışığı saçarlar. Toprağa düşen tohumlar her türlü bitkinin doğmasını sağlar. Genç adamı görür görmez hamile kalan dişi demonların doğurdukları ucubeler ise toprağa atılınca ağaçların tomurcuklarını yer-ler, böylece onların içindeki ışığı özümserler.

"Tensel İstekler" biçiminde kişileşen madde, Üçüncü Elçi'nin izlediği taktiğin tehlike çanları çaldığını fark eder ve henüz tutsak durumdaki ışık parçacıklarının çevresinde daha güvenli bir zindan yaratmaya karar verir. Biri erkek diğeri dişi iki demon, ışığın tamamını yutabilmek için, ucubelerin hepsini yer ve sonra da çiftleşirler. Âdem ve Havva böyle dünyaya gelir. Henri-Charles Puech'in yazdığı gibi, "demek ki bizim soyumuz, bir dizi iğrenç yamyamlık ve cinsellik eylemi sonucunda doğmuştur. Hâlâ da bu şeytani kökenin damgalarını taşımaktadır. Arkhontların hayvansal biçimi olan beden, insanı çiftleşmeye ve üremeye, yani maddenin yaptığı plan uyarınca, her kuşağın bedenden bedene taşıdığı, kaptan kaba aktardığı ışıklı ruhu sonsuza dek esir olarak tutmaya iten *libido*, arzu" (*a.g.y.*, s. 81)

Ama artık en çok ışık Âdem'de toplandığı için, o ve soyu kurtuluşun başlıca amacı haline gelir. Eskatolojik senaryo yinelenir. Nasıl Yaşayan Ruh, Ezeli İnsan'ı kurtarmışsa, alçaltılmış, bilgisiz Âdem de, Ahura Mazda veya "Işık İsa" ile özdeş-leştirilen Kurtarıcı "Tanrı'nın Oğlu" tarafından uyandırılır. Kurtarıcı Aklın ("Nous tanrısı," "Nous") bedenlenmiş hali, Âdem'in içindeki kendi ruhunu, yolunu şaşırıp karanlık içinde zincirlenmiş ruhunu kurtarmaya gelir (Puech, s. 82). Diğer gnosis sistemlerinde de olduğu gibi, kurtuluşun üç evresi vardır: Uyanma, kurtarıcı bilginin vahyedilmesi ve *anamnêsis* (edinilen bilgilerle kimliğini hatırlama. "Âdem kendini inceledi ve kim olduğunu bildi." "Yeniden akıllanan kutlu kişinin ruhu dirildi."[63]

Bu soteriyolojik senaryo o zamanki ve gelecekteki tüm gnosis yoluyla kurtuluşların örneği olur. Dünyanın sonuna dek, ışığın, yani tanrısal ruhun bir bölümü, dünya zindanının duvarları içinde, insanların ve hayvanların bedenleriyle tüm bitki türlerinde kapalı kalmış diğer bölümü "uyandırmaya" dolayısıyla kurtarmaya çalışacaktır. Acı çeken İsa'nın, Iesus Patibilis'in çarmıhı için de büyük oranda tanrısal ruh barındıran ağaçlar kullanılır. Maniheist Faustus'un ifade ettiği gibi, "Her ağaca asılan İsa, insanların hayatı ve Selametidir."[64] Dünyanın sürmesi tanrısel

---

[63] Theodoros bar Konai; Fr. Cumont, *Recherches sur le Manichéisme* içinde, I, s. 47. Turfan belge parçası. S 9, Henning tarafından yayınlanmış ve Puech tarafından çevrilmiştir. s. 82.

[64] Aziz Augustinus'un nakletttiği deyiş. *Contra Faustum*, XX, 2.

İsa'nın haça gerilmesinin ve can çekişmesinin uzamasına neden olmaktadır. Gerçi ışık parçacıkları, yani mutlu ölülerin ruhları ay ve güneş "çanakları" tarafından sürekli gök cennetine taşınmaktadır. Ama diğer yandan, Mani'nin gösterdiği yolu izlemeyen, yani üremekten uzak durmayan herkes nihai kurtuluşu geciktirmektedir; çünkü, madem ki ışık spermde yoğunlaşmıştır, o halde dünyaya gelen her çocuk bir tanrısal parçanın tutsaklığını uzatmaktan başka bir işe yaramaz.

Mani, "Üçüncü Zaman"ı, eskatolojik *sonu* betimlerken, tüm Batı Asya'da ve Helenistik dünyada iyi bilinen kıyamet imgeleminden yararlanır. Dram, bir dizi korkunç sınavla (Maniheistler buna "Büyük Savaş" adını verir) başlar; onu Adalet Kilisesi'nin zaferi ve Son Yargı izler: ruhlar Mesih'in mahkemesinde (*bêma*) yargılanır. Kısa bir egemenliğin ardından, Mesih, Seçilmişler ve iyiliğin tüm kişileşmiş halleri göğe yükselecektir. Tutuşan ve 1468 yıl sürecek bir yangınla arınan dünya yok olacaktır. Son ışık parçacıkları da bir "heykel"in içinde toplanıp göğe çıkacaktır.[65] Madde, tüm kişileşmiş halleri, demonları ve kurbanları, lanetlileriyle birlikte bir tür "top" (*bôlos*) içine hapsedilecek ve dev bir uçuruma atılıp üzeri bir kayayla kapatılacaktır. Bu kez iki Töz arasındaki ayrılık kesin olacak, çünkü Karanlık bir daha asla Işık krallığını istila edemeyecektir.

234. *Mysterium tremendum* Olarak Mutlak Dualizm— Bu görkemli mitolojide, İran tinselliğinin ve Helenistik gnosisin ana izlekleri fark edilmektedir. Mani, insanın düşmesinin, günahkârlığının nedenlerini, düşüşün ve tanrısal ruhun madde içindeki tutsaklığının farklı bölümlerini yeniden anlatarak, sayısız ayrıntıyla "açıklar." Örneğin Hint gnosislerindeki (Sāmkhya-Yoga ve Budizm) boşluklar, hatta suskunlukla karşılaştırıldığında, Maniheist teoloji, kozmogoni ve antropogoni anlatıları "kökenler"e ilişkin her sorunun yanıtını verir gibi gözükmektedir. Maniheistlerin kendi öğretilerini niye daha "gerçek," yani diğerlerinden daha "ilmi" kabul ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü bu öğreti gerçekliğin bütününü bir neden-sonuç zinciri içinde açıklıyordu. Gerçeği söylemek gerekirse, Maniheizm ile eski ve yeni bilimsel maddecilik arasında belli bir benzerlik vardır. Her ikisine göre de, dünya, hayat ve insan bir rastlantının sonucudur. İki İlke arasındaki çatışma bile bir kaza sonucunda patlak vermişti. Lycopolisli İskender maddenin "düzensiz hareketi" adını verdiği olgu nedeniyle, Karanlıklar Prensi kendini Işığın yanı başında bulmuştu. Yukarıda gördüğümüz gibi, dünyanın oluşumundan insanın ortaya çıkışına kadar

[65] Bununla birlikte bazı Maniheist okullara göre, tüm ışık parçacıkları kurtarılamayacak; başka bir deyişle belli sayıda ruh sonsuza dek Madde'nin tutsağı olarak kalacaktır.

tüm "yaratılışlar," dramın kahramanlarının birinin ya da diğerinin savunma davranışlarından başka bir şey değildir.

Akozmik bir felsefenin veya gnosisin, Mani'nin sistemini şekillendiren trajik kötümserliğe erişitiğine çok ender rastlanır. Dünya (kozmogoni *eyleminin* tanrısal bir Varlığın gerçekleştirmesine karşın) şeytanı bir tözden, Arkhontların bedenlerinden yaratılmıştır. İnsan, en tiksinti verici bedenler içindeki şeytani güçlerin eseridir. Daha trajik ve insanı daha aşağılayıcı bir başka antropogoni miti yoktur herhalde. (Burada da çağdaş bilimle benzeşmeler fark ediliyor: örneğin Freud'a göre yamyamlık ve ensestin insanı mevcut haline getirmedeki katkıları büyüktür.)

İnsan varoluşu, tıpkı evrensel yaşam gibi, tanrısal bir bozgunun lekesinden başka bir şey değildir. Gerçekten de eğer Ezeli insan işin en başında savaşı kazansaydı, ne kozmos, ne hayat, ne de insan var olacaktı. Kozmogoni, kendi Benliğinden bir parçayı kurtarmak için Tanrı'nın umutsuz bir davranışıdır; aynı şekilde insanın yaratılışı da Madde'nin ışık parçacıklarını tutsak etmeye devam edebilmek için sergilediği umutsuz bir davranıştır. İnsan, iğrenç kökenine karşın, dramın merkezi ve amacı olur, çünkü içinde bir parça tanrısal ruh taşımaktadır.[66] Yine de bir yanlış anlama söz konusudur, çünkü Tanrı *insan*'la insan olduğu için değil, tanrısal kökenli olan ve insan türü ortaya çıkmadan önce de var olan *ruh*'la ilgilidir. Kısacası Tanrı'nın hep kendini kurtarmak için gösterdiği bir çaba söz konusudur; bu durumda da bir "kurtarılmış Kurtarıcı"dan söz edilebilir. Zaten tanrının etkin olduğu tek an da budur; çünkü genelde girişkenlik ve eylem Karanlıklar Prensi'nden gelmektedir. Maniheist külliyatı, özellikle de ruhun düşüşünü ve sıkıntılarını betimleyen ilahileri bu kadar dokunaklı kılan da budur. Maniheist mezmurların bazıları büyük bir güzelliğe sahiptir ve İesus Patibilis, insan merhametinin en duygulandırıcı yaratımlarından biridir.

Beden şeytani bir yaradılışa sahip olduğuna göre, Mani en azından "Seçilmişler"in[67] çok katı çile kurallarına uymasını buyurur; ama intiharı yasaklar. Öncüller –iki İlke ve Kötülüğün ezeli saldırısı– bir kez kabul edildikten sonra, tüm sistemin ayakları yere sağlamca basar. Tanrı'nın düşmanına ait olan şeylere, yani Doğa, Hayat ve insan varoluşuna dinsel değer yüklenemez, *yüklenmemelidir.* "Gerçek din" şeytani güçlerin yaptığı zindandan kaçmak ve dünyanın, hayatın, insanın nihai

[66] Çelişkiye bakın ki, bu tanrısal kıvılcım spermin içindedir. Mani, Ruh, Işık, *semen virile* (ersuyu) arasındaki özdeşliğe ilişkin arkaik Hint-İran düşüncesini kullanmaktadır.

[67] Diğer Gnostik mezhepler gibi, Maniheizm de müminleri ikiye ayırır: Dinleyiciler veya Dine Girmeye Hazırlananlar adı verilen bir alt sınıf ve "Seçilmişler" denen seçkinler.

yok oluşuna hizmet etmek demektir. Gnosisle elde edilen "aydınlanma" selamet için yeterlidir; çünkü müminin dünyadan koparan belli bir davranış biçimi geliştirir. Bazı simgesel hareketler (barış öpücüğü, kardeşçe selamlaşma, tokalaşma), dualar ve ilahiler dışında ritüeller gereksizdir. Başlıca bayram olan Bema, Mani'nin çektiği çilenin anısına yapılmakla birlikte, Havari'nin "kürsü"sünü, (*bēma*) yani kurtarıcı gnosis öğretisini yüceltir.

Gerçekten de Maniheistlerin asıl dinsel etkinliğini, vaaz, "öğreti" oluşturur. III., ama asıl IV. yüzyılda tüm Avrupa, Kuzey Afrika, Anadolu'daki Maniheist misyonerlerin sayısı çoğalır. V. yüzyılda belli bir gerileme görülür ve VI. yüzyılda Maniheizm Avrupa'da kaybolmak üzeredir, ama bazı merkezlerde (örneğin VIII. yüzyılda Afrika'da) hâlâ ayaktadır. Ayrıca V. yüzyılda, Sasani İmparatorluğu'nda, Mazdek hareketinin esin kaynağını oluşturur ve Ermenistan'da VII. yüzyılda ortaya çıkan Pavlusçularla, X. yüzyılda Bulgaristan'da beliren Bogomilcilik muhtemelen bazı Maniheist izlekleri yeniden ele alıp kullanmıştır (krş. c. III). Diğer yandan, VII. yüzyılın sonundan itibaren, yeni ve güçlü bir itki Mani'nin inançlarını Orta Asya ve Çin'e taşır: buralarda Maniheizm XIV. yüzyıla dek yaşayacaktır.[68] Maniheist kozmolojik düşüncelerin, Hindistan ve Tibet'te dolaylı ya da dolaysız bir etki yaptığını da ekleyelim (c. III, böl. XXXVI). Üstelik belli bir "Maniheist eğilim," Avrupa maneviyatının hâlâ ayrılmaz bir parçasıdır.

Vaaz edilen inançların kazandığı tüm bu başarılar, Maniheizmin tam bir sapkın akım örneği olarak görüldüğü ve yalnızca Hıristiyanlar, Maguslar, Yahudiler ve Müslümanlar değil, Sâbiîler gibi Gnostikler ve örneğin Plotinos gibi filozoflar tarafından da şiddetle eleştirildiği gerçeğini gözden kaçırmamıza neden olmamalıdır.

[68] Uygur Kağanının 763'te kabul ettiği Maniheizm, tüm Uygur İmparatorluğu'nda 840'ta Kırgızlar tarafından yıkılıncaya kadar devlet dini olur. Çin'de VII. yüzyılda Maniheist "tapınaklar" dikilir ve "Işık Dini," Taoculuk ve Budizm tarafından marjinalleştirilse de, XIV. yüzyıla dek etkinliğini korur (Puech, s. 64-67 ve dipnot 257).

§ 225. Doğu tapımlarının Roma'ya ve Roma İmparatorluğu'na girişi üzerine, bkz. F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 4. baskı (Paris, 1929); A. D. Nock, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo* (Oxford, 1933; yeni baskı, 1961), s. 66 vd., 99 vd., 122 vd.; ayrıca krş. § 205-208'deki kaynakçalar.

Sibylla Kitapları üzerine, bkz. § 165'te belirtilen kaynakça ve A. Peretti, *La Sibilla babilonese nella propaganda ellenistica* (Floransa, 1942); A. Kurfess, *Die Sibyllinische Weissagungen* (Münih, 1951); V. Nikiprowetzki, *La Troisième Sibylle* (Paris-Lahey, 1970), özellikle bö. VI (öğreti), s. 71 vd.; John J. Collins, *The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism* (Missoula, Montana, 1974: Helenistik dünyada Büyük Yıl öğretisi, s. 101 vd.). Kıyamet kitapları külliyatı ve Hikmet okullarıyla ilişkileri konusunda, bkz. § 202-204'te kayıtlı kaynakça; şunları ekleyin: J. Z. Smith, "Wisdom and Apocalyptic," *Religious Syncretism in Antiquity: Essays in Conversation with Geo Widengren* içinde (Missoula, 1975), s. 131-156; John J. Collins, "Cosmos and Salvation, Jewish Wisdom and Apocalyptic in the Hellenistic Age," *HR* 17, 1977, s. 121-142.

IV. Eklog hakkında bkz. Ed. Norden, *Die Geburt des Kindes* (Berlin, 1924); J. Carcopino, *Virgile et le mystère de la IV^e Eglogue* (Paris, 1930, genişletilmiş yeni basım, 1943); Henri Jeanmaire, *La Sibylle et le retour de l'âge d'or* (Paris, 1939).

Roma'nın yazgısı hakkındaki iki mit, Jean Hubaux, *Les grands mythes de Rome* (Paris, 1945) ve M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour* (yeni baskı, 1969), s. 157 ve devamında incelenmiştir.

Pax Augusta hakkında, bkz. Charles Norris Cochrane, *Christianity and Classical Culture* (Oxford-New York, 1940; düzeltilmiş ve genişletilmiş yeni baskı, 1944), s. 1-26.

Augustus'un dinsel reformları hakkında, bkz. Franz Altheim, *A History of Roman Religion* (Londra, 1938), s. 321-410; aynı yazar, *La religion romaine antique* (Fr. çev., 1955), s. 223 vd.

§ 226. İmparatorluk çağı hakkında mükemmel bir sentez eseri için: Robert M. Grant, *Augustus to Constantine. The Thrust of the Christian Movement into the Roman World* (New York, 1970).

Hükümdar tapımı üzerine, bkz. § 205'teki kaynakça.

Kilise ile İmparatorluk arasındaki ilişkiler konusunda, bkz. E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem* (Leipzig, 1935); G. Kittel, *Christus und Imperator* (Stuttgart-Berlin, 1939); E. Stauffer, *Christus und die Cäsaren*, 2. baskı (Hamburg, 1952); J. M. Hornus, *Evangile et Labarum. Etude sur l'attitude du christianisme primitif devant les problèmes de l'Etat, de la guerre et de la violence* (Cenevre, 1960).

Hıristiyanlık ile klasik gelenek arasındaki çatışma üzerine iyi sentez çalışmaları: C. N. Cochrane, *Christianity and Classical Culture* (2. baskı, 1944) ve H. Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition* (Oxford, 1966). Ayrıca bkz. W. Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia* (Cambridge, Mass., 1962); J. Carcopino, *De Pythagore aux Apôtres* (Paris, 1956). Pierre Labriolle'un *La réaction païenne* adlı eseri (5. baskı, Paris, 1942) hâlâ çok yararlıdır.

Hıristiyanlığa geçiş konusunda, bkz. A. D. Nock, *Conversion*, s. 187 vd., 297 vd. (kaynaklar ve kaynakça); Gustave Bardy, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles* (Paris,

1949), A. Turck, *Evangélisation et catéchèse aux deux premiers siècles* (Paris, 1962); Paul Aubin *Le problème de la "conversion". Etude sur un thème commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles* (Paris, 1963).

Hıristiyanlığın yayılması üzerine A. von Harnack, *Mission und Ausbreitung in der ersten drei Jahrhunderten*, 4. baskı (Leipzig, 1924) hâlâ vazgeçilmez bir eserdir, ayrıca bkz. R. Liechtenhan, *Die urchristliche Mission* (Zürih, 1946); Jean Danielou ve Henri Marrou, *Nouvelle histoire de l'Eglise I: des origines à Grégoire le Grand* (1963), s. 112-340.

Hıristiyanlar üzerindeki baskılar konusunda, bkz. P. Allard, *Histoire des persécutions*, 5 c. (3. baskı, Paris, 1903-1908): oldukça eskimiş ama yararlı bir eser; H. C. Babut, *L'adoration des empereurs et les origines de la persécution de Dioclétien* (Paris, 1916); H. Grégoire, *Les persécutions dans l'Empire romain* (Brüksel, 1951, genişletilmiş 2. baskı 1964); J. Moreau, *Les persécutions du Christianisme dans l'Empire romain* (1956, mükemmel bir sentez çalışması); W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church* (Oxford, 1965); G. E. M. de Ste Croix, "Why were the Early Christians persecuted?" *Past and Present*, 26, 1961, s. 6-31. Ayrıca krş. N. H. Baynes, "The Great Persecution," *Cambridge Ancient History*, XII, 1939, s. 646-677; G. E. M. de Ste Croix, "Aspects of the Great Persecution," *Harvard Theological Review*, 47, 1954, s. 75-113.

En önemli din savunucusu yazarlar şunlardır: *To Autolycus* başlıklı yazıyı kaleme alan Antakyalı Theophilos (180'e doğru); Suriyeli Tatianos (165'e doğru); Tertullianus (*Apologeticum* 197'de yazıldı); Minucius Felix (*Octavius*'un yazarı) ve özellikle de Şehit Iustinos.

Din savunucusu yazarlar hakkında, bkz. M. Pellegrino, *Gli Apologetici del II secolo*, 2. baskı (Brescia, 1943); aynı yazar, *Studi sull'antica Apologetica* (Roma, 1947); E. R. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr* (Iena, 1923); W. H. Shotwell, *The Exegesis of Justin* (Chicago, 1955); P. Prigent, *Justin et l'Ancien Testament* (1964).

Havarilerin yaptıklarının ve söylediklerinin sözlü nakilleri üzerine çok geniş külliyat içinden şunları sayalım: R. P. C. Hanson, *Tradition in the Early Church* (Londra, 1963); M. Pellegrino, *La tradizione nel Cristianesimo antico* (Torino, 1963). Katolik bakış açısı için A. Deneppe vd., *Der Traditionsbegriff* (Münster, 1947), ve Yves Congar, *La tradition et les traditions* (Paris, 1960). Protestan teolojinin tavrı için O. Cullmann, *La Tradition* (Neuchâtel-Paris, 1953), F. Flessemann-Van Leer, *Tradition and Scripture in the Early Church* (Assen, 1954) ve G. G. Blum, *Tradition und Sukzession. Studien zum Normbegriff des apostolischen von Paulus bis Irenäus* (Berlin, 1963); ayrıca krş. A. Ehrhardt, *The Apostolic Succession in the First Two Centuries of the Church* (Londra, 1953; anglikan tavrı).

Kısa süre önce Georg Kümmel Yeni Ahit araştırmalarının tarihini *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung of Investigation* adlı eserinde (1970; İng. çev. *The New Testament. The History of Investigation of its Problems*, Nashville-New York, 1972, zengin kaynakça, s. 407-465) yeniden çizdi. Kısa bir sunum için bkz. R. M. Grant, *The Formation of the New Testament* (New York ve Evanston, 1963). Ayrıca bkz. A. Riesenfeld, *The Gospel Tradition and Its Beginnings* (Londra, 1957) ve § 221 ve devamında belirtilen kaynakçalar.

§ 227. Yasacı Yahudilikteki ve Yahudi mezheplerdeki, Esseniler, Samiriler ve Ferisilerdeki batınilik (= öğreti ve gizli ritüeller) üzerine kaynaklar Morton Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark* (Cambridge, Mass., 1973), s. 197-199'da belirtilmiştir (bu eser batıni sayılır belge külliyatıyla değerlidir, ama yazarın ileri sürdüğü sav –İsa'nın gerçekleştirdiği erginleyici nitelikteki vaftiz ve bu gizli geleneği sahiplenen "Yasa" dışı uygulamalar– metin yorumcuları tarafından genellikle reddedilmiştir). Bkz. *a.g.y.*, s. 199 vd. İsa'nın gizli öğretisi üzerine kaynakların çözümlemesi.

Yahudi batınîliği üzerine, bkz. G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticismus and Talmudic Tradition* (New York 1966); aynı yazar, "Jaldabaoth Reconsidered," *Mélanges H.-C. Puech*, s. 405-421; Jean Daniélou, *Théologie du Judéo-christianisme* (Paris, 1957), s. 121 vd. Ayrıca bkz. Morton Smith, "Observations on *Hekhalot Rabbati*," *Biblical and Other Studies* içinde, yay. haz. A. Altmann (Cambridge Mass., 1963), s. 142-160; James M. Robinson (ed.) *Jewish Gnostic Nag Hammadi Texts* (Berkeley, 1975).

Peder Jean Daniélou "Les traditions secrètes des Apôtres" başlıklı makalesinde (*Eranos-Jahrbuch*, 31, 1962, s. 199-215), Hıristiyan batınîliğinin kaynaklarını incelemiştir. Bu yazara göre, "Havarilerin batıni gelenekleri, Havariler zamanında var olan ve çok belirli bir alanı, göksel dünyanın sırlarını kapsayan bir Yahudi batınîliğinin Hıristiyanlık içindeki devamıdır" (*a.g.y.*, s. 211). Ayrıca bkz. G. Quispel, "Gnosis and the New Sayings of Jesus," *Eranos-Jahrbuch*, 38, 1969, s. 261-295.

Hıristiyan gnosisi hakkında, bkz. J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Epîtres de Saint Paul* (Louvain, 1949); Stanislas Lyonnet, "Saint Paul et le gnosticisme: L'Epître aux Colossiens," *Origini dello Gnosticismo* içinde, s. 531-538; H. J. Shoeps, *Aus frühchristlicher Zeit* (Tübingen, 1950); aynı yazar, *Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis* (Tübingen, 1956); H. B. Bartch, *Gnostisches Gut und Gemeinde tradition bei Ignatius von Antiochen* (Gütersloh, 1940). Ayrıca bkz. M. Simonetti, *Testi gnostici cristiani* (Bari, 1970) ve § 221'deki kaynakça.

§ 228. Gnosis ve Gnostisizm üzerine araştırmalar son 40 yılda önemli ilerlemeler kaydetmiştir, bununla birlikte "Gnostisizm" adıyla ifade edilen akımın kökenleri sorunu henüz çözülmemiştir. Adolf Harnack'a göre, –MS II. yüzyılda görüldüğü şekliyle– Gnostisizm, Hıristiyanlık içinde köklü bir Helenleşmeyi temsil eder ("eine akute Hellenisierung des Christentum"). Gnostisizmi, Yunan felsefesinin etkisiyle, Hıristiyan öğretisinin bozulmasının bir ürünü olan şeytani bir sapkınlık diye gören Hıristiyan teologların da –ilk sırada Lyon'lu İrenaeus ve Romalı Hippolytos– savı buydu. Ama hâlâ temel kaynak niteliğini koruyan *Hauptprobleme der Gnosis* (Göttingen, 1907) adlı eserde, Wilhelm Bousset bunun tam karşıtı bir açıklama önerir. Tamamen Gnostik izlekleri (dualizm, Kurtarıcı kavramı, ruhun esrime içinde göğe yükselişi) karşılaştırmalı bir bakış açısından çözümleyerek, onların İran kökenli olduğunu bulur. Demek ki Gnostisizm, Bousset'ye göre, Hıristiyanlık öncesine ait ve Hıristiyanlığı da kapsamış bir görüngüdür. R. Reitzenstein yaptığı birçok çalışmayla bu varsayımı geliştirir ve kesinleştirir. Bu çalışmaların en önemlisi *Das iranische Erlösungmysterium*'dur (Leipzig, 1921). Reitzenstein, en belirgin ifadesi Toma'nın İşleri'ndeki İnci İlahisi'nde bulunan, İran kaynaklı "kurtarılmış Kurtarıcı" mitini yeniden oluşturur (krş. § 230). Gnosisin İran kökenli olduğu

görüşü bazı şarkiyatçılar ve din tarihçilerince eleştirilirken, G. Widengren tarafından kabul edilmiş, düzeltilmiş ve son hali verilmiştir (bkz. özellikle "Les origines du gnosticisme et l'histoire des religions" başlıklı makalesi (*Le origini dello Gnosticismo, Colloquio di Messina* içinde, Leiden, 1967, s. 28-60). İsveçli bilgin bu makalede daha yakın tarihli başka varsayımları da incelemektedir.

Hans Jonas'ın *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity* adlı eseri (Boston, 1958, genişletilmiş baskı 1963) "gnosis görüngüsü"nün çok kapsamlı felsefi çözümlemesi açısından temel bir kaynaktır. Jonas, H. Leisegang'ın ve Simone Pétrement'ın ardından, Gnostisizmi inceleyen ilk felsefe tarihçisidir; ama Leisegang'ın *La Gnose*'u (Leipzig, 1924, 3. baskı, 1941, Fr. çev. 1951) özellikle uzun metin alıntıları açısından yararlıdır; Simone Pétrement'ın eserinin başlığı şöyledir: *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens* (Paris, 1947). Gnostik hareketin başlangıcı hakkında, Jonas iki farklı kültürel çevrenin ürünü olan iki ayrı gnosis türü ayırt etmektedir: Suriye-Mısır ve İran (bu varsayım Widengren tarafından eleştirilmiştir: a.g.y., s. 38 vd).

Robert M. Grant'ın *Gnosticism and Early Christianity* adlı kitabı (New York, 1959), konuya mükemmel bir giriş oluşturmaktadır; bazı Gnostik sistemlere ilişkin çok yerinde çözümlemeleri açısından değerlidir. Grant, Gnostisizmin ortaya çıkışını 70'lerdeki felaketin ardından Yahudi kıyamet düşüncesinin içine düştüğü krize bağlamaktadır. Başka yazarların yanı sıra Peder Jean Daniélou tarafından da kabul gören bu varsayım, Jacob Neusner, "Judaism in Late Antiquity" (*Judaism*, 15, 1966, s. 230-240), s. 236 ve devamında eleştirilmiştir.

Giles Quispel'e göre, Gnosis evrensel bir dindir (krş. *Gnosis als Weltreligion*, Zürih, 1951), ama II. yüzyılın farklı Gnostik sistemleri Yahudi ve Yahudi-Hıristiyan kıyamet spekülasyonlarından türemiştir (krş. *Gnostic Studies*, I-II, Leiden, 1973'te derlenmiş incelemeleri). Henri-Charles Puech'in gnosis tarihine ve görüngübilimine 1934'ten beri çeşitli bilim dergilerinde ve *L'Annuaire du Collège de France*'ta yayımlanan çalışmalarıyla yaptığı önemli katkılar, kısa süre önce şu başlıkla yeniden basılmıştır: *En quête de la Gnose*: I. *La Gnose et le Temps*, II. *Sur l'Evangile selon Thomas* (Paris, 1978). Bu eserde yer alan Plotinus, Gnosis görüngübilimi ve Gnosis/Zaman üzerine incelemeleri ayrıca belirtmekte yarar var (I, s. 55-116, 185-214, 215-270).

R. McL. Wilson, *The Gnostic Problem*'da (Londra, 1958) iyi bir gözden geçirme çalışması yapmıştır; yazar özellikle farklı gnosis okullarında bulunan Yahudi ve Hıristiyan unsurlarını çözümlemiştir; ayrıca krş. Messina Kollokyumu'na sunduğu tebliğ: "Gnosis, gnosticism and the New Testament" (*Le Origini dello Gnosticismo*, s. 511-527).

Gnostisizmin kökenleri üzerine uluslararası kollokyuma katılanlar, *gnosis* ve *Gnostisizm* terimlerinin anlam sınırlarının iyi çizilmesini önermiştir: "Gnostisizm" "herkesin bu şekilde adlandırmakta görüş birliğine vardığı MS II. yüzyıla ait belli bir sistemler grubunu ifade etmektedir." Buna karşılık "gnosis" ise, "tanrısal gizler hakkında yalnızca bir seçkinler grubunun erişebileceği bilgi" anlamına gelmektedir (*Origini dello Gnosticismo*, s. XXIII). Messina Kollokyumu sayesinde, Gnostisizmin "kökenleri" üzerine varsayımların sayısı ve çeşitliliği bir kez daha doğrulanabilmiştir. Ugo Bianchi, "Perspectives de la recherche sur les origines du gnosticisme" adlı incelemesinde (*Origini*, s. 716-746), Gnostik izleklerin morfolojik bir taslağını çıkarmış, bu

arada onların coğrafi dağılımını ve olası tarihsel bağlantılarını da çözümlemiştir. Ayrıca bkz. aynı yazar, "Le problème des origines du gnosticisme" (*a.g.y.*, s. 1-27).

Messina Kollokyumu'na sunulan çok sayıda tebliğ içinde, şunları sayalım: H. Jonas "Delimitation of the Gnostic Phenomenon – Typological and Historical" (*Origini*, s. 90-108), A. Bausani, "Letture iraniche per l'origine e la definizione tipologica di Gnosi" (s. 251-264), G. Gnoli "La gnosi iranica. Per una impostazione del problema" (s. 281-290; yazar özellikle Maniheizmi incelemektedir), R. Grahay, "Éléments d'une mythopée gnostique dans la Grèce classique" (s. 323-339); M. Simon, "Éléments gnostiques chez Philon" (s. 359-376); H. Ringgren, "Qumran and gnosticism" (s. 379-388); H. J. Schoeps "Judenchristentum und Gnosis" (s. 528-537); G. Quispel, "Makarius und das Lied von der Perle" (s. 625-644).

Plotinos ve Gnosis hakkında, bkz. H.-C. Puech'ın *En quête de la Gnose* isimli incelemesi, I, s. 55-116. Platoncu dualizmle (özellikle Plotinos'un yorumundaki) Gnostik dualizm arasındaki ilişkiler üzerine bkz. E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantin* (Cambridge, 1965), s. 24 vd. 83 vd.

Yukarı Mısır'daki Nag Hammadi'de bir küpün içinde Gnostik yazmalar bulunması ve bunların ele geçirilmesinin, çözülmesinin ve yayımlanmasının oldukça hareketli öyküsü, Jean Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Egypte: I. Introduction aux écrits gnostiques coptes découverts à Khenoboskion* (Paris, 1958), s. 133 vd. ve bilinmeyen ayrıntılar da eklenerek, John Dart, *The Laughing Savior*'da (New York, 1976) anlatılmıştır. Ayrıca bkz. James R. Robinson, "The Jung Codex: The Rise and Fall of a Monopoly," *Religious Studies Review*, 3, 1977, s. 17-30. Metinlerin eksiksiz baskısı, *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices* 1976'da tamamlanmıştır. Bazı metinlerin, çeviriler ve yorumlarla birlikte eleştirel yayımları 1956'dan beri aşama aşama sürdürülmüştür, ama tek eksiksiz çeviri (ne yazık ki notsuz ve yorumsuzdur) James M. Robinson'ın yönetiminde çıkmıştır: *The Nag Hammadi Library* (New York, 1977).

Nag Hammadi'de bulunan kitaplık, sayısız çalışma yapılmasına yol açmıştır. Bkz. David M. Scholer, *Nag Hammadi Bibliography, 1948-1969* (Leiden, 1971) ve *Novum Testamentum* dergisinde yapılan yıllık güncellemeler. Yeni yayınların –eleştirel basımlar, çeviriler ve metinlerin tarihiyle yorumlarına katkılar– çok bilgece bir çözümlemesi için, bkz. Carsten Colpe "Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi," *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 16, 1973, s. 106-126; 17, 1974, s. 109-125; 18, 1975, s. 144-165; 19, 1976, s. 120-138.

Yeni metinlerin çözümlemesine ve yorumuna yönelik çalışmaların içinden şunları sayalım: W. C. van Unnik, *Newly Discovered Gnostic Writings* (Naperville, 1960); Alexander Böhlig, *Mysterion und Wahrheit* (Leiden, 1968), s. 80-111, 119-161; *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Alexander Böhlig* (yay. haz. Martin Krause, Leiden, 1972); M. Tardieu, *Trois mythes gnostiques. Adam, Eros et les animaux d'Egypte dans un écrit de Nag Hammadi* (II, 5), Paris, 1974. Ayrıca bkz. Henri-Charles Puech'ın *En quête de la Gnose* eserinin ikinci cildinde, *Sur l'Evangile selon Thomas*'da derlenmiş incelemeleri (Paris, 1978). Aynı ciltte (s. 11-32) Toma İncili'nin çevirisi de bulunmaktadır (ilk kez eleştirel notlar ve yorumla birlikte 1959'da yayımlanmıştır). Geniş ölçüde notlanmış bir diğer çeviri Jean Doresse, *L'Evangile selon Thomas ou les Paroles Secrètes de Jésus* içinde (Paris, 1959) yer almaktadır. Ayrıca krş. J.-E. Ménard'ın mükemmel yorumu

L'Evangile selon Thomas (Leiden, 1975). Bu önemli metin hakkında, ayrıca bkz. Robert M. Grant, *The Secret Saying of Jesus* (New York, 1960); R. Mc L. Wilson, *Studies in the Gospel of Thomas* (Londra, 1960); B. Gartner, *The Theology of the Gospel of Thomas* (Londra, 1961).

En çok tartışılmış ve birçok kez çevrilmiş metinlerden biri, Hakikat İncili'dir; krş. W. W. Isenberg çevirisi: R. M. Grant, *Gnosticism*, s. 146-161 ve George W. MacRae çevirisi, J. M. Robinson, *The Nag Hammadi Library* içinde, s. 37-49.

Philippe'in İncili (=*Nag Hammadi Library*, s. 131-151, çev. W. W. Isenberg) üzerine, bkz. R. Mc L. Wilson, *The Gospel of Philip* (Londra, 1962); J.-E. Ménard, *L'Evangile selon Philippe* (Paris, 1967).

Son onbeş yılda çevrilmiş ve notlanmış birçok Gnostik metin antolojisi yayımlanmıştır. Şunları belirtelim: Robert M. Grant, *Gnosticism. A Sourcebook of Heretical Writings from the Early Christian Period* (New York, 1961); Werner Foerster, *Die Gnosis*, I-II (Zurih, 1969, 1971).

§ 229. Büyücü Simun üzerine, bkz. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, s. 70-96; H. Leisegang, *La Gnose*, s. 48-80; L. Cerfaux, "Simon le magicien à Samarie," *Recherches de Science religieuse*, 27, 1937, s. 615 vd.; L. H. Vincent, "Le culte d'Hélène à Samarie," *Revue Biblique*, 45, 1936, s. 221 vd.; H. Jonas, *The Gnostic Religion*, s. 103-111, 346 (kaynakça).

Dr. Faust efsanesinin kökenleri konusunda, krş. E. M. Butler, *The Myth of the Magus* (Cambridge, 1948); Gilles Quispel, "Faust: Symbol of Western Man," *Eranos Jahrbuch*, 35, 1966, s. 241-265; *Gnostic Studies*, II (Leiden-İstanbul, 1973), s. 288-307'de yeniden basılmıştır.

Markion'un *Antitezler* adlı eseri kaybolmuştur, ama Tertullianus'un *Adversus Marcionem* adlı kitabı sayesinde özünü biliyoruz. Birçok ortodoks yazar Markionculuğu çürütmüştür; İustinos, İrenaeus ve Korinthoslu Dionysius'un adları sayılabilir.

Adolph von Harnack'ın *Marcion: das Evangelium vom fremden Gott* adlı eseri (Leipzig, 2. baskı, 1924), aşılamamıştır. Ayrıca bkz. E. C. Blackmann, *Marcion and His Influence* (Londra, 1948); H. Leisegang, *La Gnose*, s. 185-191; Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, s. 130-146; Grant, *a.g.y.*, s. 121 vd.

Heterodoks Yahudi Hıristiyanlık üzerine, bkz. J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme* (Tournai, 1958), s. 68-98. Kerinthus hakkında, *a.g.y.*, s. 80-81. Karpokrates hakkında, bkz. H. Leisegang, *La Gnose*, s. 176 vd.; Morton Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, s. 261-278. Basileides hakkında, bkz. Leisegang, *La Gnose*, s. 136-175; Wilson, *The Gnostic Problem*, s. 123 vd.; Grant, *a.g.y.*, s. 142 vd.

Valentinus ve okulu üzerine, bkz. F. M. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée* (Paris, 1947); A. Orbe, *Estudios valentinianos*, I-IV (Roma, 1955-1961; aslında Gnostik ve Hıristiyan teolojilerinin karşılaştırmalı bir incelemesi söz konusudur); H. Jonas, *The Gnostic Religion*, s. 174-205; ayrıca krş. Hakikat İncili üzerine kaynakça. Valentinus okulundan yazılar arasında *De Resurrectione (Epistula ad Rheginum)* incelemesine değinmekte yarar var; biz Malcolm Lee Peel, *The Epistle to Rheginos. A Valentinian Letter on Resurrection* (Philadelphia, 1969) adlı eserdeki çeviri ve yorumu kullanıyoruz. Bu kısa metin (sekiz sayfadan kısa)

özellikle önemlidir; çünkü Nag Hammadi'deki bireysel eskatolojiye ayrılmış tek Gnostik belgeyi oluşturmaktadır (örneğin kişinin ölümü ve ölüm sonrası varoluşu).

Valentinus, öğrencilerinin isimleri bilinen tek gnosis üstadıdır. Bu öğrencilerden biri olan Herakleon, Yuhanna İncili'yle ilgili ilk yorumu kaleme aldı. Origenes kendi yorumunu yazarak ona yanıtladı. Zaten Valentinus'un sistemini de bu öğrenciler geliştirdi; öyle ki Valentinus'un özgün öğretisinin ana hatlarını saptamak zordur. Valentinusçu teolojinin farklı ifadeleri hakkında, bkz. R. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, s. 134 vd.

Ahlak kurallarını dikkate almayan Gnostik mezhepler, öncelikle de Phibionitler hakkında (orjileri Epiphanius, *Panarion*, 26. 17. 1 ve devamında betimlenmiştir), bkz. Stephen Benko, "The Libertine Gnostic Sect of Phibionites According to Epiphanius," *Vigilae Christianae*, 2, 1967, s. 103-119; Alfonso M. di Nola, *Parole Segrete di Gesu*, s. 80-90; Eliade, *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions* (Chicago, 1976), s. 109 vd., 139-140.

Gnostik Sâbiî mezhebi Irak'ın güneyindeki 13.000-14.000 müritlik bir cemaat içinde hâlâ yaşamaktadır. Mezhebin adı *mandâyê* ("Gnostikler") teriminden türemiştir. Elimizde onlarla ilgili çok sayıda eser bulunuyor: İki *Ginzâ* ("hazine"), Yuhanna'nın Kitabı. Bu eser, özellikle Lady E. S. Drower'ın coşkusu ve enerjisi sayesinde ele geçirilmiş dualar ve diğer tapınım metinlerinden oluşan bir yasa kitabıdır. Sâbiîlerin gerek dinsel uygulamaları (öncelikle de vaftiz ve ölüler ayini), gerekse teolojiyi İsa Mesih'in vaazından önceki, çok eski bir döneme uzanıyor olsa gerek. Ama mezhebin kökeni ve tarihi henüz yeterince bilinmemektedir. Anlaşıldığı kadarıyla, ortodoks Museviliğe karşıt ve hem Gnostik, hem de İran kökenli düşüncelerden çok etkilenmiş, sapkın bir Yahudi mezhebi söz konusudur. Kurt Rudolph'un yazdığı gibi, "Suriye-Yahudi akımının vaftizci bir mezhep biçiminde örgütlenerek hayat ve dil açısından kapalı bir cemaate dönüşmüş bir koludur; bu mezhep artık kaybolmuş bir inancın çok değerli belgelerini günümüze dek korumuştur."

Bu konuda hatırı sayılır bir külliyat (metinler ve eleştirel incelemeler) bulunmaktadır: bkz. E. S. Drower, *The Mandaeans of Irak and Iran* (Oxford, 1937; yeni baskı, Leiden, 1962); K. Rudolph, *Mandäische Quellen* (*Die Gnosis* içinde, yay. haz. W. Foerster II, Zürih, 1971, s. 171-418); aynı yazar, *Die Mandäer* I-II (Göttingen, 1960-61); ayrıca bkz. aynı yazardan bir toplu sunum: "La religion mandéenne," *Histoire des Religions* içinde (H.-C. Puech'in yönetiminde), II (Paris, 1972), s. 498-522.

§ 230. İnci Ilahisi uzun bir tartışmaya yol açmıştır. Mitin İran kökenli olduğunu özellikle R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium* (Bonn, 1921), s. 72 vd.; G. Widengren, "Der iranische Hintergrund der Gnosis" (*Zeitschrift für Religions-und Geistesgeschichte*, 4, 1952, s. 97-114), s. 105 vd.; aynı yazar, *Religionsphänomenologie* (Berlin, 1969), s. 506 ve devamında ileri sürülmüştür. Jonas, *The Gnostic Religion*, s. 116 vd.; Erik Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis* (Roma-Fribourg, 1959), s. 204 vd.; Alfred Adam, *Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis*, Berlin, 1959; H.-C. Puech, *En quête de la Gnose*, II, s. 118 vd., 231 ve devamında iyi çözümlemeler bulunabilir. Ayrıca bkz. A. F. J. Klijn, "The So Called

Hymn of the Pearl," Vigiliae Christianae, 14, 1960 s 154-164, G Quispel, *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle* (Leiden 1967)

Arkaik ve doğulu kültürlerde inci simgeselliği üzerine bkz M Eliade, *Images et Symboles*, s. 164-198, M Mokri, "Les Symboles de la Perle," *JA* 1960 s 463-481 Hıristiyan teologlarda incinin Mesih'le özdeşleştirilmesi hakkında bkz C M Edsman, *Le baptême de feu* (Leipzig Uppsala, 1940), s 190 vd, Eliade, *Images et Symboles*, s 195 vd

Matsyendranāth ve onun belleğini yitirmesi hakkındaki efsaneler bizim *Le Yoga* adlı kitabımızda (s. 308 vd) çözümlenmiştir, kaynaklar a ilgili bilgiler bkz *agy*, s 403 Sürgün, yabancı bir ülkede tutsaklık tutsağı uyandıran ve onu yola düşmeye çağıran haberci izleklerine Suhreverdî'nin bir risalesinde de rastlanmaktadır *Récit de l'exil occidental* Bu eser Henry Corbin, *En Islam iranien*, II (1971), s 270-294'te parlak bir biçimde çözümlenmiştir

"Kurtarılmış Kurtarıcı" miti üzerine bkz R Reitzenstein ve G Widengren'in daha yukarıda belirtilmiş eserleri, ayrıca krş C Colpe'nin yönelttiği eleştiriler *Die religionsgeschichtliche Schule* (Göttingen 1961)

Tamamen Gnostiklere özgü imgeler ve simgeler üzerine bkz Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, s 48-99, G Mac Rae, "Sleep and Awakening in Gnostic Texts" (*Origini dello Gnosticismo*, s. 496-510) H C Puech, *En quête de la Gnose* I, s 1.6 vd Ayrıca bkz M Eliade *Aspects du mythe* (Paris, 1963), s 142 vd

§ 231 Maniheizm incelemeleri tarihi Avrupa'daki düşünce tarihinin önemli bir bölümünü oluşturur; yalnızca Isaak de Beausobre'un *Histoire critique de Manichée et du Manichéisme* adlı eserinin (2 cilt Amsterdam, 1734-1739) ve Bayle'in *Dictionnaire*'indeki makalelerin yarattığı felsefi ilgiyi ve heyecanlı tartışmaları hatırlamak bile yeterli bir örnek verecektir bkz J Ries, "Introduction aux études manichéennes Quatre siècles de recherches," *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 33, 1957, s 453-482, 35 1959, s 362-409, XX yüzyılda yayımlanmış çalışmalar hakkında, krş H S Nyberg, "Forschungen über den Manichäismus," *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, 34, 1935, s. 70-91, Raoul Manselli *L'eresia del male* (Napoli, 1963) s 11 27 En iyi toplu anlatım hâlâ H C Puech'in kitabıdır *Le Manichéisme Son fondateur sa doctrine* (Paris, 1949), dipnotlar (s. 98-195) mükemmel bir belge külliyatı oluşturmaktadır Aynı yazar *Histoire des Religions*, II, 1972, s 523-645'teki "Le Manichéisme" bölümünde yeni bir sentez çalışması sunmuştur Ayrıca bkz G Widengren *Mani und der Manichäismus* (Urban-Bücher 57, Stuttgart 1962, biz alıntıları İngilizce çeviriden yaptık *Mani and Manichaeism*, Londra ve New York, 1965) O Klima, *Manis Zeit und Leben* (Prag, 1962), François Decret, *Mani et la tradition manichéenne* (Paris 1974) Şu çalışmalardan da hâlâ yararlanılabilir A V W Jackson, *Researches in Manichaeism, with Special Reference to the Turfan Fragments* (New York, 1932), A H Schaeder "Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems," *Vorträge der Bibliothek Warburg 1924-25* (Leipzig, 1927), s. 65-157 U Pestalozza, "Appunti su la vita di Mani," (*Reale Istituto Lombardo di Lettere* Seri II c. 67, 1934, s. 417 479 yazarın *Nuovi Saggi di religione mediterranea* adlı eserinde (Floransa, 1964) yeniden basılmıştır s 477-523) Yakın tarihli eserlerin kaynakçası için krş L J R Ort, *Mani A Religio-Historical*

Description of His Personality (Tez, Leiden, 1967), s. 261-277. Puech, "Le manichéisme," s. 637-645.

Patek'in duyduğu ses öyküsünü nakleden İbn en-Nedim'dir (*Fihrist*, s. 83-84, çev. Flügel). Patek'in de girdiği vaftizci mezhep hakkında bkz. Puech, *Le Manichéisme*, s. 40-42 ve dipnot 146-156'da kaynakların tartışılması; G. Widengren, *Mani*, s. 24-26.

Süryani kökenleri V. yüzyıla uzanan Yunanca bir dinsel formüller kitabı, vaftizci mezhebi tanımlama olanağı vermektedir: Traianus'un saltanatında Elkesai tarafından kurulan Yahudi-Hıristiyan bir gnosis hareketi olan Elkesaiciler söz konusudur. Bkz. A. Henrichs ve L. Koenen, "Ein griechischer Mani-Codex," *Zeitschrift f. Papyrologie und Epigraphik*, 5, 1970, s. 97-216; Hans J. W. Drijvers, "Die Bedeutung des Kölner Mani-Codex für die Manichaismusforschung," *Mélanges ... Henri-Charles Puech* içinde, 1974, s. 471-486; Gilles Quispel, "Mani the Apostle of Jesus Christ" (*Epektasis. Mélanges ... Cardinal Jean Daniélou* içinde, 1972, s. 667-672); R. N. Frye, "The Cologne Greek Codex about Mani," *Ex Orbe Religionum* (*Festschrift G. Widengren*), I, s. 424-429; F. Decret, *Mani*, s. 48 vd.

Mani, *Şâbuhragân* adlı kitabında her iki vahyi yazıya geçirdi (krş. al-Bîrûnî, *Chronology of Ancient Nations*, çev. Edward Sachau, Londra, 1879, s. 190). Kıpti *Kephalaion*'un tanıklığına göre Mani'ye bir tek vahiy indi; o sırada onikі yaşındaydı. İsa'nın geleceğini müjdelediği Paraklitos yani Kutsal Ruh indi ve ona uzun süre gizli kalan "sırrı," yani Işık ile Karanlık arasındaki çatışmayı, dünyanın kökenini, Âdem'in yaratılışını, kısacası ilerde Maniheist öğretinin özünü oluşturacak şeyleri açıkladı; krş. *Kephalaia* (= H. J. Polotsky, *Manichäische Handschriften*, c. I, Stuttgart, 1934), böl. I, s. 14-15.

I. Şahpur'la görüşmenin tarihi konusunda, krş. Puech, *a.g.y.*, s. 46 ve dipnot 179-184; 9 Nisan tarihi S. H. Takizâde tarafından hesaplanmıştır. Mani'nin son yolculuğu hakkında, krş. W. B. Henning, "Mani's Last Journey," *BSOAS*, X, 1942, s. 941-953. Mani'nin ölümüne ilişkin bazı vahşice ayrıntılara gelince (canlı canlı derisinin yüzülmesi vb), doğrulukları kuşkuludur; krş. Puech, *a.g.y.*, s. 54-56.

§ 232. Mani'nin yazıları, P. Alfaric, *Les Ecritures manichéennes*, I-II, Paris, 1918-19'da çözümlenmiştir; daha sonraki keşifler ve F. W. K. Müller, E. Chavannes, P. Pelliot, W. B. Henning vb yayınlar için, bkz. Puech, *Le Manichéisme*, s. 144 vd (dipnot 240 vd); aynı yazar, *Histoire des Religions* içinde, II, s. 547 vd; Widengren, *a.g.y.*, s. 151-153; ayrıca krş. Ort, *Mani*, s. 32 vd. Şahpur'a ithaf edilmiş ve Orta Persçe yazılmış *Şâbuhragân* dışında, Mani kitaplarında Süryanice veya Doğu Aramiceyi kullandı: "Yaşayan İncil", "Sırlar Kitabı", "Pragmateia" (veya "Risale"), "Hayat Hazinesi", "Devler Kitabı" ve "Mektuplar" (Puech, *Le Manichéisme*, s. 67 ve dipnot 262). Peygambere mal edilen metinler arasında en önemlileri *Kephalaia*'lar veya "Bölümler"dir. Metin çevirileri ve yorumları için bkz. A. Adam, *Texte zum Manichäismus* (Berlin, 1954); C. R. C. Allberry, *A Manichaean Psalm-Book* (Stuttgart, 1938); E. M. Boyce, *The Manichaean Hymn Cycles in Parthian* (Oxford, 1954); H. J. Polotsky, *Manichäische Homilien* (Stuttgart, 1934); H. J. Polotsky ve A. Böhlig, *Kephalaia* (Stuttgart, 1940); F. Decret, *Mani*, s. 58 vd.

§ 233. Mit, Puech, *Le Manichéisme*, s. 74-85; Widengren, a.g.y., s. 43-69; Hans Jonas, *The Gnostic Religion* (2. baskı, Boston, 1963), s. 209-231'de anlatılmıştır. G. Widengren Maniheizmin İranlı oluşunu vurgulamaktan da geri kalmadan (ayrıca bkz. *Les religions de l'Iran*, s. 331-341) mitteki bazı kişiliklerin ve bölümlerin Mezopotamyalı öncülerini çok yerinde saptamalarla çözümlemiştir; krş. *Mesopotamian Elements in Manichaeism* (Uppsala, 1946), s. 14-21, 25-53 ("Hayatın Anası"), s. 31 vd. ("Karanlıklar Prensi"), s. 74 vd. ("Haberci") vb. Ayrıca bkz. W. B. Henning, "Ein manichäischer Kosmogonischer Hymnus," *NGWG*, 1932, s. 214-228; aynı yazar, "A Sogdian Fragment of the Manichaen Cosmogony," *BSOAS*, 12, 1948, s. 306-318; A. V. W. Jackson, "The Doctrine of the *Bolos* in Manichaean Eschatology," *JAOS*, 58, 1938, s. 225-234; Hans J. W. Drijvers, "Mani und Bardaisan. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Manichäismus" (*Mélanges ... Henri-Charles Puech*, s. 459-469).

"Karanlıklar Prensi" üzerine, bkz. H.-C. Puech'ün önemli incelemesi "Le Prince des Ténèbres et son Royaume," *Satan* (Paris, 1948), s. 136-174. "Arkhontların baştan çıkarılması" bölümü üzerine, krş. F. Cumont, *Recherches sur le Manichéisme*, I (Bruksel, 1908), s. 54-68 ve Puech, *Le Manichéisme*, s. 172 (dipnot 324). Işık (ruh)-*semen virile* eşdeğerliliği konusunda krş. M. Eliade, "Spirit, Light and Seed," *History of Religions*, 11, Ağustos, 1971. Bitkilerin bir ezeli varlığın tohumlarından çıkması miti konusunda, krş. M. Eliade, "La Mandragore et les mythes de la 'naissance miraculeuse'," *Zalmoxis*, 3, 1940-42, s. 3-48; aynı yazar, "Gayomart et la Mandragore," *Ex Orbe Religionum*, II, s. 65-74; aynı yazar, "Adam, le Christ et la Mandragore," *Mélanges ... H.-C. Puech*, s. 611-616.

§ 234. Iesus Patibilis imgesi, özellikle de ekmek yapımının, tarıllara işkence etmek anlamına geldiğine göre, bir günah olduğu düşüncesi (krş. Puech, *Le Manichéisme*, s. 90), tarım dinselliğiyle ilişkili bazı arkaik inançları hatırlatmaktadır (§ 11 vd.).

Maniheizmin yayılması hakkında, bkz. U. Pestalozza, "Il manicheismo presso i Turchi occidentali ed orientali," *Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*, Seri II, c. 57, 1934, s. 417-479 (*Nuovi Saggi di Religione Mediterranee* içinde yeniden basılmıştır, s. 402-475); G. Messina, *Christianesimo Buddhismo Manicheismo nell'Asia Antica* (Roma, 1947); H. S. Nyberg, "Zum Kampf zwischen Islam und Manichäismus," *OLZ*, 32, 1929, süt. 425-441; O. Maenchen-Helfen, "Manichaeans in Siberia" (*Univ. of California Publications in Semitic Philology*, XI, 1951, s. 311-326); M. Guidi, *La lotta tra l'Islam et il Manicheismo* (Roma, 1927); W. B. Henning, "Zum zentralasiatischen Manichäismus," *OLZ*, 37, 1934, süt. 1-11; aynı yazar, "Neue Materialen zur Geschichte des Manichäismus," *ZDMG*, 40, 1931, s. 1-18. E. de Stoop'un, *Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'Empire Romain* adlı kitabı (Gand, 1909) eskimiştir; daha yakın tarihli kaynakçalar için, bkz. Puech, a.g.y., s. 148, dipnot 257 ve Widengren, *Mani*, s. 155-157. Krş. P. Brown, "The Diffusion of Manicheism in Roman Empire," *Journal of Roman Studies*, 59, 1969, s. 92-103; F. Decret, *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine* (Paris, 1970). "Yeni Maniheizm" adı verilen akımlar üzerine kaynakçalar için, bkz. c. III, böl. XXXVI.

XXX. BÖLÜM

TANRILARIN ALACAKARANLIĞI



235 Zındıklık ve Ortodoksluk— İlk sistemli teoloji, II. yüzyıl boyunca Kiliseyi tehlikeli bir biçimde sarsan krizlerin sonucudur. Kilise Babaları, Gnostik mezheplerin "zındıklıklarını" –öncelikle de kozmos karşıtı dualizm ve İsa Mesih'in hulûlünün ölümünün ve dirilişinin reddedilmesini– eleştirerek, aşama aşama ortodoks eğilimi şekillendirdi. Ortodoksluk, esas olarak Eski Ahit teolojisine sadakatten oluşuyordu. Gnostikler, İbrani düşüncesinin ilkelerini kısmen ya da tamamen inkâr ettikleri için, zındıkların en berbatları olarak görülüyordu. Gerçekten de Gnostik düşünceler –ruhun, başlangıçtaki Bir'in bağrında önceden var olması, yaratılışın ârızi niteliği, ruhun madde içine düşmesi vb– Kitabı Mukaddes'in teolojisi, kozmogonisi ve insanbilimiyle uyuşmuyordu. Dünyanın yaratılışına ve insanın doğasına ilişkin Eski Ahit öğretilerini paylaşmadan, insanın kendisine Hıristiyan demesi mümkün değildi. Tanrı kozmogoni işine maddeyi yaratarak başlamış ve bedensel, cinsiyetli ve özgür insanı, yaratıcısının sureti olan, ona benzeyen insanı yaratarak tamamlamıştı. Başka bir deyişle, İnsan bir tanrının tasavvurlarıyla yaratılmıştı. "Tarih", insanın özgürlüğünü kullanmayı ve kendini kutlu kılmayı, sonuç olarak tanrılık mesleğini icra etmeyi öğrendiği geçici süredir.[1] Çünkü yaratılışın sonu kutlu kılınmış bir insanlıktır. Bu da zamansallıkla tarihin önemini ve insan özgürlüğünün belirleyici rolünü açıklar; çünkü insan kendisine rağmen tanrı yapılamaz.

Hıristiyanlık da bu anlayışları benimsemişti. Aziz Pavlus, İsa Mesih'in sağladığı yeni doğumu yüceltir. "Bir kimse Mesih'teyse yeni yaratıktır" (Korintliler II 5 17) "sünnetli olup olmamanın önemi yoktur, önemli olan yeni yaratılıştır" (Galatyalılar 6 15) "yeni bir insan veya tek bir yeni İnsanlık'tır" (Efesliler 2 15). Claude Tresmontant'ın yazdığı gibi, "bu açıdan bakıldığında Gnostik mitte olduğu gibi ilk önceki halimize *dönmek* değil, tam tersine geriye hiç bakmadan ileriye, yaklaşan ve gerçekleşen yaratılışa yönelmek söz konusudur. Hıristiyanlık gnosis veya Yeni Pla-

---

Burada İbrani düşüncesinin hayranlık uyandıran yorumcusu Claude Tresmontant'ın düşüncelerini aktarıyoruz, bkz. *La métaphysique du christianisme*, s. 53 vd ve *Essai sur la pensée hébraïque* böl. I, II

tonculuk gibi bir *geri dönüş* öğretisi değil, bir yaratım öğretisidir."[2]

Mesih'in ikinci kez gelişinin gecikmesine ve artan baskılara karşın, paradoksal gözükse de Hıristiyanlık, "iyimser bir din" görünümündedir. Gnostiklere karşı geliştirilen teoloji yaratılışı kutsar, hayatı kutsar, tarihi yalnızca dehşete indirgendiğinde bile kabul eder. Yabne'deki okulunda Yahudiliğin sürekliliğini sağlayan Rabbi Yohanan ben Zakkay gibi, Kilise de geleceğe umut ve güvenle bakıyordu. Gerçi biraz ileride göreceğimiz gibi, hayatın inkârını ele veren bazı davranışlar (çilecilik, manastır hayatı, bakireliğin övülmesi vb) çeşitli kiliselerde kabul görüyor ve kimi zaman yüceltiliyordu. Bununla birlikte, umutsuzluğun egemen olduğu, ayırt edici niteliğini neredeyse Gnostiklerinki kadar kötümser ve kozmos karşıtı felsefelerin oluşturduğu bir çağda,[3] kilisenin teolojisi ve uygulamaları içerdikleri dengeyle sivriliyordu.

Kilise Babalarına göre, ortodoksluk havarilik silsilesiyle uyumluydu. Havariler öğretiyi doğrudan İsa Mesih'ten almışlar ve onu piskoposlarla kendi ardıllarına aktarmışlardı.[4] Irenaeus ve Hippolytos'a göre ise, zendekanın nedeni Yunan felsefesinin Kutsal Yazıları kirletmesiydi.

Walter Bauer bu savı, 1934'te eleştirmiştir.[5] Alman bilgin öncelikle, ortodoksluk-zendeka zıtlığının oldukça geç bir dönemde, II. yüzyıl başlarında belirginleştiğine dikkat çeker. İlk Hıristiyanlık epey karmaşıktı, çoğul ve çeşitli ifadeler içeriyordu. Aslında ilk Hıristiyanlık biçimleri, sonraları zındıklık sayılan biçimlere daha yakındı. Walter Bauer şu sonuca varıyor: Hıristiyanlığın üç büyük merkezi – Edessa (Urfa), İskenderiye, Anadolu– ilk iki yüzyılda sapkındı; ortodoksluk buralara ancak daha sonraları girdi. Başından itibaren tek ortodoks merkez Roma'ydı. Dolayısıyla antik çağda ortodoksluğun zaferi Roma Hıristiyanlığının zaferi

---

[2] Krş. *La métaphysique du christianisme*, s. 71. Kilise Babalarının genelde Gnostik Yahudi spekülasyonlarını görmezden gelip, normatif Yahudiliğin ilkelerini izlemeleri anlamlıdır.

[3] Tarihçilerin genellikle suskunlukla geçiştirdiği şu paradoksu hatırlatalım: En büyük gnosis üstatları, gerek Markion, gerekse bazı klasik yazarlar (Epiktetes, Plutarkhos) trajik ve çok kötümser felsefelerini bir refah ve barış çağında, Antoninusların "altın çağ"ında geliştirmiştir; krş. Dodds, *Pagan and Christian in An Age of Anxiety*, s. 4.

[4] Zındıklar da bir havarileri olduğu iddiasındaydı (örneğin, Petrus'un çevirmeninden, dolayısıyla Petrus'un kendisinden öğretiyi alan Basileides), ama Kilise Babaları bu sözde silsileleri, gizli ve doğrulanamaz oldukları için reddetti. Irenaeus'un yazdığı gibi (*Adv. Haer.*, 3, 4, 3), "ne Valentinus'tan önce Valentinusçular, ne de Markion'dan önce Markioncular vardı."

[5] *Rechtglaubigkeit and Ketzerei im ältesten Christentum*. Eserin 1964'teki ikinci baskısı İngilizceye de çevrildi: *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* (1971). Bkz. André Benoit'nın kısa, ama açık sunumu, *Le Judaïsme et le Christianisme antique*, s. 297 vd.

anlamına geliyordu "Böylece Roma, çoğul ve hareketli biçimlere, çeşitli ve genellikle zıt akımlara sahip ilk Hıristiyanlığa, öne çıkmayı başardığı ve diğer akımlar ona göre zındıklık olarak nitelendiği için ortodoksluk adını alacak özel bir biçim getirmeyi başardı."[6]

Bununla birlikte, André Benoit'nın da belirttiği gibi, Bauer'in açıklaması tamamen tarihsel niteliktedir: ortodoksluğa ve zındıklığa özgü öğreti içeriğini dikkate almamaktadır. Bu iki zıt tavrın teolojik bir çözümlemesini gerçekleştirme onuru H. E. Turner'a aittir.[7] Turner'a göre, zendeka "bir yandan kilisenin açıkça tanımadığı öğretileri reddederek, diğer yandan da Hıristiyan imanının özgül içeriğini bozarak ortodoksluktan ayrılır; özetle, zendeka geleneksel imandan bir sapmayı temsil eder."[8] "Ortodoksluk, tutarlı ve iyi düzenlenmiş bir düşünce sistemi olarak görünürken, ilk öğreti temellerinden giderek uzaklaşıp, çeşitli sulandırıcı, sakatlayıcı, bozucu etkenleri ve arkaizm unsurlarını bünyesine katan zındıklık ise parçalı, tamamlanmamış ve sonuçta tutarsız kuramlar kümesi olarak görünür."[9] Hıristiyan düşüncesinin tarihi açısından, "ortodoksluğun zaferi tutarlılığın tutarsızlığa, belli bir mantığın hayal ürünü varsayımlara, bilimsel bir biçimde geliştirilmiş bir teolojinin düzensiz öğretilere karşı zaferidir ... Ortodoksluk hukuksal bir kuruma, tarihi ve siyaseti olan bir topluma bağlı görünmektedir. Ama aynı zamanda bir düşünce sistemine, bir öğretiye de bağlıdır. O hem hukuksal kurumun, hem de teolojinin parçasıdır."[10]

Kısaca ortodoksluk: 1) Eski Ahit'e ve belgelerce doğrulanmış havari anlatılarına bağlılık, 2) Mitolojileştirici imgelemin aşırılıklarına karşı direnç, 3) Sistemli düşünceye (demek ki Yunan felsefesine de) saygı, 4) Toplumsal ve siyasal kurumlara, kısacası Roma dehasına özgü bir kategori olan hukuksal düşünceye verilen önemle tanımlanır. Bu unsurların her biri önemli teolojik yaratımlara kapı aralamış ve kilisenin zaferine şu ya da bu ölçüde katkıda bulunmuştur. Bununla birlikte bu unsurların her biri, verili bir anda, Hıristiyanlığın tarihinde kimi zaman büyük tehlikeler yaratan krizlere yol açmış ve ilk Hıristiyanlık geleneğinin yoksullaşmasına da neden olmuştur.

---

[6] A. Benoit, a.g.y., s. 300.

[7] E. H. W. Turner, *The Pattern of the Christian Truth*. A. Benoit bu eseri de tartışmıştır, s. 302 vd.

[8] A. Benoit, s. 303.

[9] *A.g.y.*, s. 306.

[10] *A.g.y.*, s. 307.

236 Haç ve Hayat Ağacı— Gnostisizm karşıtı polemikler nedeniyle kilise içinde batıni eğitim ve Hıristiyan Gnosis geleneği neredeyse tamamen boğulmuştur (Daha sonraları, kilise hiyerarşisi mistik deneyimlere karşı da aynı kuşkuculuğu gösterecektir; krş. c. III) Hıristiyanlığın kilisenin birliğini koruma adına ödemek zorunda kaldığı belki de en yüksek bedeldi bu. Bundan böyle Hıristiyan Gnosisi ve batıni öğretiler, resmi kurumların dışında, marjinal bir konuma indirgenmiş ve gizlenmiş olarak yaşayacaklardı. Bazı batıni anlatılar (öncelikle de kıyamet kitaplarında ve apokrif metinlerde korunanlar) halk çevrelerinde çok yaygınlaşacak, ama bu yaygınlığı sapkın gnosis sistemlerinin özellikle de Maniheizmin türevi olan mitler ve efsanelerle paylaşacaklardı (krş. § 237)

Bu bölümde işlenen konu açısından, ilk kilisenin yaşadığı kimi sıkıntılar, örneğin Paskalya sorununa (II. yüzyılın sonuna doğru) veya disiplin sorunlarına (vaftiz olduktan sonra ağır günahlar işlemiş müminlerin affedilmesi vb) ilişkin tartışmalar üzerinde durmanın bir yararı yok

Genel dinler tarihi açısından Hıristolojinin dogmatik ifadelerinin yol açtığı tartışmalar ve krizler hem daha derin, hem de daha anlamlıdır; bu sorun üzerinde ileride duracağız. Şimdilik Hıristiyanlık öncesi dinsel mirası da kapsamaya yönelik iki koşut ve birbirini tamamlayan eğilim ayırt edildiğini belirtmekle yetinelim, Mesih'in çağrısına evrensel bir boyut kazandırmayı hedefleyen sürekli ve çeşitli çabalara tanık olunduğu söylenebilir. Birinci ve en eski eğilim, Doğulu, putperest veya Kutsal Kitap kökenli simgesellikIerin ve mitolojik senaryoların özümsenmesi ve bunlara yeni değerler yüklenmesiyle kendini göstermektedir. Özellikle III. yüzyıldan itibaren görülen teolojik spekülasyonlarda yansıyan ikinci eğilim ise Yunan felsefesinin, özellikle de Yeni Platoncu metafiziğin yardımıyla Hıristiyanlığı "evrenselleştirmeye" çalışmaktadır

Daha önce Aziz Pavlus da vaftiz kutsamasına arkaik yapıda bir simgesellik yüklemiştir ölüm ve ritüel diriliş, Mesih'te yeniden doğuş. İlk teologlar bu senaryoyu geliştirdi: Vaftiz deniz canavarıyla yapılacak dövüş için engin suların dibine inıştır; bunun ilk örneği, Mesih'in Şeria Nehri'ne inişidir. Yüklenen bir diğer değer, tufanın karşıt tipi olarak vaftizdir. Iustinos a göre İsa Mesih, yani Yeni Nuh, Sular'dan zaferle çıkmış ve yeni bir ırkın önderi olmuştur. Vaftizdeki çıplaklığın da hem ritüel, hem metafizik bir anlamı vardır. Âdem'in cennetten kovulduktan sonra sırtına geçirdiği eski yozlaşma ve günah giysisinin terk edilmesi söz konusudur. Tüm bu izleklere başka yerlerde de rastlanır. "Ölüm Suları," eski Doğu, Asya ve Okyanusya mitolojilerinin bir temasıdır. Ritüel çıplaklık, bütünlük ve tamlıkla

eşdeğerlıdır. "Cennet" "gıysı" yokluğunu yanı "yıpranma" (arketıpık zaman ımgesı) yokluğunu kapsar Enginlerın dıbındekı canavarlara birçok gelenekte rastlanır enginlerın dıbıne ınış kahramanların geçtığı bır erginlenme sınavıdır Gerçı Hırıstıyan açısından vaftız, İsa Mesıh tarafından yerleştirildiği için, bır kutsamadır Ama yıne de sınav (= canavarla dovuş) sımgesel olüm ve dırılış (= yenı ınsanın doguşu) şeklındeki erginlenme rıtüelleri bu kutsama torenınde yınelenmektedir [1]

Yıne Azız Pavlus'a göre, vaftız yoluyla zıtların uzlaştırılması saglanır "Artık ne köle ne özgür *ne erkek ne dişi ayrımı var*" (Galatyalılar 3:28) Başka bır deyışle, vaftız edilen kişi ilk cınsiyetsiz hale geri döner Toma Incılınde bu düşünce açık bıçımde ıfade edılmıştır: "Ne zaman kı erkeğı ve dışıyı, artık erkeğın erkek, dışının dişi olmayacagı tek bir şey halıne getireceksınız, o zaman Tanrı'nın Krallığı'na gıreceksınız "[2] İnsan mükemmelliğının örnek ıfadesı olarak erdışı sımgesinin arkaıklıgi ve evrensel yaygınlıgı üzerınde durmaya gerek yok Azız Pavlus'tan sonra bu sımgeselliğın gıderek daha az anılmasının nedenı muhtemelen Gnostıklerın erdişılige verdıgı hatırı sayılır önemdı Ama bu simge Hırıstıyanlığın tarıhınden asla tamamen sılınmedı [3]

Hırıstıyan ımgelemı, tören usullerı ve teolojısının Dünya Ağacı sımgesellığını asımile etmesi ıse daha da cüretkâr bır gırışımdır Burada da arkaik ve tüm dunyaya yayılmış bır sımgeyle karşı karşıyayız. İyılığı ve kötülüğu bılme ağacının odunlarından yapılan haç, kozmık ağaçla özdeşleştırılır veya onu ıkame eder Haç, "yeryuzunden göklere yükselen" bır ağaç "göğun ve yerın merkezınde dıkılen, evrenın sağlam dayanağı olan" ölumsüz bır bıtkı "Golgota'ya* dıkılmış hayat ağacı" dıye betımlenır Öğretı ıncelemelerıne ve tören usullerıne ılişkın bırçok metınde, haç bır merdıvene, bır sütuna veya bır dağa benzetılır; bunlar "Dunyanın Merkezı"ne özgu ıfadelerdır Bu durum, *Merkez ımgesinin* Hırıstıyan imgelemine *kendını doğallıkla kabul ettırdığının* kanıtıdır Gerçı ıyılığı ve kötuluğu bılme ağacı ve kozmık ağaç olarak haç ımgesının köklerini Kutsal Kitap anlatılarında da bulmak mümkündur Ama gokle ıletışım, haç (= merkez) aracılığıyla sağlanır ve tüm evren bu şekılde "kurtarılır" Ama *selamet* kavramı Dünya Ağacı simgeselliğinde bır arada var

---

[1] Krş. M Elıade, *Dinler Tarihine Giriş*, § 64, 65 *Images et Symboles*, s. 199-212

[2] *Logion* 22, çev Puech, krş *Logion* 106 "İkıden bır yapuğınızda ınsan oğlu olacaksınız"

[3] Bkz M Elıade, *Méphistophélès et l'Androgyne*, s 129 vd Wayne A Meeks, "The Image of The Androgyne Some Uses of a Symbol ın Earliest Chrıstıanıty" özellıkle s 180 vd Erdışı mıtolojısı Scotus Eriugena'yla yenıden ortaya çıkar, Jacob Boehme, Baader ve Alman romantızmıyle sürüp, bazı çağdaş teologlarda yenıden güncellık kazanır

* İsa'nın çarmıha gerildiği tepe tam karşılığı Kafatası için

olan, *sürekli yenilenme* ve *kozmik yeniden yaratılış*, evrensel *bereket* ve *kutsallık*, *mutlak gerçek* ve sonuç olarak *ölümsüzlük* kavramlarını yineleyip tamamlamaktadır aslında.[14]

Başka arkaik izlekler de yavaş yavaş çarmıha gerilme senaryosuna katılmıştır. İsa Mesih, Âdem'in yaratılıp gömüldüğü yerde, dünyanın merkezinde çarmıha gerildiğine göre, "Âdem'in başına" akan kanı onu vaftiz etmiş ve günahının kefaretini ödemiş demektir.[15] Madem ki Kurtarıcı'nın kanı ilk günahın bedelini ödemiştir, çarmıh (= Hayat Ağacı), (zeytinyağı, buğday, üzüm ve onlarla birlikte şifalı otlarla simgelenen) kutsamaların kaynağı olur.[16] III. yüzyıldan itibaren özellikle Hıristiyan yazarlar tarafından geliştirilen bu mitolojik izleklerin uzun ve karmaşık bir tarihöncesi vardır. Öldürülen bir tanrının ya da bir ezeli varlığın kanından ve bedeninden harika bitkiler çıkar. Ama Hıristiyan yazarların yeniden ele alıp işlediği bu arkaik senaryo ve imgelerin Avrupa'nın dinsel folklorunda benzersiz bir başarı sağladığını şimdiden vurgulamakta yarar var. Sayısız halk efsanesi ve şarkısında, çarmıhın altında veya İsa'nın mezarında biten şifalı çiçeklerle otlardan söz edilir. Örneğin bir Rumen halk şiirinde, buğday, kutsal zeytinyağı ve üzümün Kurtarıcı'nın kanının ürünleri olduğu belirtilir:

Ve etim düşüyordu
Onun düştüğü yerden
İyi buğday çıkıyordu

Saplıyorlardı çivileri
Kanım fışkırıyordu
ve onun damladığı yerden
iyi şarap akıyordu

Kaburgalarımdan akıyordu
kan ve su
Kan ve sudan asma
Asmadan meyveler
Meyvelerden şarap
Hıristiyanlar için akan İsa'nın kanı.[17]

[14] Krş. *Dinler Tarihine Giriş*, § 99 vd; *Images et Symboles*, s. 213 vd.
[15] Krş. *The Book of the Cave of Treasures*, s. 53.
[16] Referanslar için bkz. M. Eliade, "La Mandragore et les mythes de la naissance miraculeuse," s. 23 vd.
[17] "La Mandragore"da alıntılanan metinler, s. 24-26.

237. "Kozmik Hıristiyanlığa" Doğru Hıristiyan folklorunun anlamına ve genel dinler tarihi açısından önemine III. cildin son bölümlerinden birinde değineceğiz. Ama Hıristiyanlık mesajının mitolojik imgelem ve Hıristiyanlık öncesi dinsel mirasın sürekli özümsenmesi süreci aracılığıyla "evrenselleşmesi" adını verdiğimiz olgunun rolünu şimdiden belirtmekte yarar var. Öncelikle kullanılan simgelerin çoğunun (vaftiz, Hayat Ağacı onunla özdeşleştirilen çarmıh, kutsama maddelerinin –zeytinyağ, kutsanmış zeytinyağ (*khrisma*), şarap, buğday– kökeninin Kurtarıcı'nın kanı olması) Yasacı Yahudilikte veya ahitlerarası apokrif metinlerde bulgulanan bazı simgelerin uzantısı olduğunu ve bunları geliştirerek kullandığını hatırlatalım. Kimi zaman da (Kozmik Ağaç, Hayat Ağacı gibi örneklerde) neolitik çağdan itibaren var olan ve Sumer kültüründen beri Yakındoğu'da çeşitli değerler yüklenmiş arkaik simgeler söz konusudur.

Başka örneklerde, Yunan-Roma devrinde Yahudilerin alıp kendi bünyelerine kattığı putperest kökenli dinsel uygulamalarla karşılaşıyoruz (örneğin şarabın ritüel amaçlı kullanımı, Yahudi sanatında Hayat Ağacı simgesi vb.).[8] Son olarak şunu da belirtelim. Hıristiyan yazarların kullandığı ve Avrupa'daki dinsel halk kitaplarıyla folklorun gözde konuları haline gelecek çok sayıda mitolojik imge, figür ve izlek, apokrif Yahudi metinlerinden türemiştir. Kısacası, Hıristiyan mitolojik imgelemi, kozmik dinselliğe özgü ama Kutsal Kitap (Tevrat) bağlamında bir kez yeniden yorumlanma işleminden geçmiş motifleri ve senaryoları alıp geliştirmiştir. Hıristiyan teolojisinin ve mitolojik imgeleminin bunlara kendi değerlerini eklemesi, Kenan ülkesinin fethiyle başlamış bir süreci devam ettirmekten başka bir anlam taşımaz (krş. § 60).

Teoloji diliyle söyleyecek olursak, birer Hıristiyan senaryosu içine katılan çok sayıda arkaik rivayet böylelikle "kefaretleri ödenmiş ve kurtarılmışlardır." Aslında söz konusu olan, çeşitli ve çokbiçimli dinsel evrenlerin benzeştirilmesi olgusudur. Bazı mitolojik tanrıların veya kahramanların –antikçağ sonunda, ama özellikle erken ortaçağda– Hıristiyan azizlere dönüştürülmesinde de benzer bir süreçle karşılaşılmaktadır. Aziz tapımının ve kutsal emanetlerin anlamını daha ileride çözümleyeceğiz (krş. böl. XXXII). Ama bu tapımın sonuçlarından birini şimdiden

[8] Bkz. E. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, VI, s. 136 vd., XII, s. 123 vd. (şarabın dinsel amaçlı kullanımı), VII, s. 87 vd., XII, s. 126 vd. (Hayat Ağacı). Ama Yahudiliğin özümsediği putperest simgelerin sayısı aslında çok daha fazladır: boğa, aslan, Zafer, kartal, deniz kabuğu, kuş, gemiler vb., bkz. Goodenough'ın VII.-XI. ciltlerin özeti, c. XII, s. 132-183.

hatırlatmamız gerek. Putperest dinsel rivayetlerinin "Hıristiyanlaştırılması" –yani Hıristiyan deneyimi ve imgelemi çerçevesinde hayatta kalmaları– *ökümen*'in (Hıristiyan cemaatin) kültürel birliğinin sağlanmasına yardımcı oldu. Bir tek örnek verecek olursak, Yunanistan'dan İrlanda'ya ve Portekiz'den Urallar'a kadar görülen sayısız ejderha avcısı tanrı ve kahramanın hepsi birden aynı azize dönüştü: Saint Georges (Aya Yorgi). Yerelliği aşma, tüm dinsel evrenselciliklere özgü bir vasıftır.[19] Daha III. yüzyılda imparatorluğun her yerinde Roma dünyasının birliğini tehdit eden çeşitli kendi içine kapanma ve özerklik eğilimleri fark edilmektedir.[20] Kent uygarlığının çökmesinden sonra, Hıristiyanlık öncesi dinsel geleneklerin benzeştirilme ve birleştirilme süreci hatırı sayılır bir rol oynayacaktır.

Bu önemli bir olgudur, çünkü din tarihçilerinin fazla dikkatini çekmemiş folklorik türde dinsel yaratıcılığın ayırt edici özelliğini oluşturmaktadır. Teologların, mistiklerin ve sanatçıların yaratıcılığına koşut bir yaratıcılık söz konusudur. Bir yandan Hıristolojik gizemin izdüşümü tüm doğaya yansıtıldığına ve diğer yandan da Hıristiyanlığın tarihsel unsurları ihmal edildiğine göre, burada bir "Kozmik Hıristiyanlık"tan söz edilebilir. Tarihsel unsurlar bir kenara bırakılırken, buna karşılık dünyadaki varoluşun törensel boyutu üzerinde durulmaktadır. Kurtarıcı'nın ölümü ve dirilişiyle kefareti ödenen, sonra da Tanrı'nın, İsa'nın, Meryem'in ve Azizlerin adımlarıyla kutsanan bir kozmos anlayışı, yalnızca tek tük örnekler ve simgesel düzeyle sınırlı kalsa da, erdemler ve güzelliklerle yüklü bir dünyaya yeniden kavuşma olanağını veriyor, savaşlar ve savaşların dehşeti ise tarihsel dünyayı bu güzellik ve erdemlerden yoksun bırakıyordu.[21]

Bununla birlikte Hıristiyan folklorunun az çok sapkın sayılan kaynaklardan da beslendiğini ve kimi zaman teoloji açısından birinci derecede öneme sahip mit, dogma veya senaryoları görmezden geldiğini de belirtelim. Örneğin *Avrupa folklorunda Tevrat'taki kozmogoni anlatısının silinip gitmesi* anlamlıdır. Güneydoğu Avrupa'da "halk arasında yaygın" tek kozmogoni, dualist bir yapıdadır: Hem Tanrı'yı, hem de Şeytan'ı işbaşında gösterir.[22] Bu kozmogoninin bulgulanmadığı Avrupa anlatıların-

---

[19] Hindistan'da (yerli tanrı figürlerinin ve tapımlarının Hindulaştırılması), Çin'de (özellikle halk Taoculuğunda), Yahudilikte (Kenan ülkesi fethedildiği dönemde ve ortaçağda) ve İslamda da benzer süreçlere rastlanmaktadır.

[20] Krş. Roger Rémondon, *La crise de l'Empire romain* (1970), s. 322.

[21] "Kozmik Hıristiyanlık" konusunda, bkz. M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis Khan*, böl. VII, özellikle s. 241 vd ve elinizdeki kitabın 3. cildi.

[22] Bazı bilginlerin "kozmogonik suya dalış" adını verdiği mitten söz ediyoruz; bu miti *De Zalmoxis à Gengis Khan*, böl. III, s. 81-130'da inceledik.

da, *hiçbir kozmogoni mitine rastlanmaz.*[23]

Kıyamet metinlerinde ve Yahudi, Hıristiyan ya da sapkın apokrif metinlerde iyi bilinen figürlerin ve senaryoların Avrupa folklorunda yaşaması sorununa ilerde yeniden döneceğiz (krş. c. III). Bu arkaik gelenekler sınıfının XX. yüzyıla kadar varlığını koruması, onların kırsal nüfusların dinsel evrenindeki önemini gösterir. Örneğin Sâbiîlikte ve Maniheizmde sık sık kullanılan, ama kökeni muhtemelen Sümerlere dayanan bir mitolojik motifin Rumenlerin ve diğer Doğu Avrupa halklarının ölüm mitolojisinde ve cenaze rituellerinde hâlâ çok önemli bir rol oynaması hayli anlamlıdır. Gerek Sâbiî, gerekse Maniheist yazılar, yedi gök katının her birinde bulunan "gümrükler"den ve göksel yolculuğa çıkan ruhun yanında taşıdığı "mal"ları (yani eserlerini ve dinsel erdemlerini) inceleyen "gümrükçüler"den söz eder.[24] Rumenlerin de dinsel folklorunda ve cenaze âdetlerinde, "ölünün, yedi atmosfer gümrüğünden (*vămile văzduhului*) geçerek izlediği yol"dan söz edilir.

Hıristiyan teolojisi ve mitolojisi tarafından özümsenmiş bazı İran simge ve senaryolarını sayalım. Bedenlerin dirilişine ilişkin İran düşüncesi, Musevi mirasla birlikte devralınmıştı. "Diriliş bedeninin, göksel bir giysiye benzetilmesi, hiç tartışmasız Mazdeist teolojide çok bol rastlanan unvanları hatırlatmaktadır. Salih olanların bedenlerinin ışıldayacağı olgusu, en iyi açıklamasını İranlıların ışık dininde bulmaktadır."[25] İsa'nın doğumu –mağaranın üstünde parlayan yıldız veya ışık sütunu– imgelemi, İran'ın (Parthlar) Evren Hâkimi-Kurtarıcı'nın doğumu senaryosundan alınmıştır. Yakub'un Ön-İncili (18.1 vd) Beytullahim'deki mağarayı dolduran, kör edici bir ışıktan söz eder. Işık çekilmeye başlayınca Çocuk-İsa belirmiştir. Bu anlatım, ışığın İsa ile aynı tözü paylaştığı veya onun tecellilerinden biri olduğu anlamına gelir.

Ama efsaneye asıl yeni unsurları katan, *Opus imperfectum in Matthaeum*'un adı belirsiz yazarıdır. Ona göre, oniki magus-kralı, Zaferler Tepesi'nin yakınında yaşıyordu. Onlar, Mesih'in gelişine ilişkin Seth'in gizli vahyini biliyor ve her yıl içinde su kaynakları ve ağaçlar bulunan bir mağaranın yer aldığı dağa tırmanıyorlardı. Orada üç gün boyunca Tanrı'ya dua edip, yıldızın görünmesini bekliyorlardı. Yıldız sonunda küçük bir çocuk biçiminde göründü ve çocuk onlara Yahuda'ya gitmelerini

[23] Fransa bu duruma örnektir: krş. Paul Sébillot, *Folklore de France* (1905), s. 182.

[24] Krş. Geo Widengren, *Mesopotamian Elements in Manicheism*, s. 82 vd.'da ("The Customers and the Merchandise") ve R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, s. 174 vd., 247 vd.'da alıntılanmış metinler.

[25] J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, s. 265.

söyledi Magus krallar yıldızın rehberliğinde iki yıl yolculuk etti. Evlerine geri döndüklerinde tanık oldukları mucizeyi anlattılar. Havari Toma onların ülkesine geldiğinde, magus krallar vaftiz olmak istediler.[26]

Aynı efsaneye, çok düşündürücü birkaç ekle birlikte, bir Süriye eserinde, *Tarih-i Zuknin*'de de rastlanır. Orada "bilge-kral"ın Şır ülkesinden geldiği belirtilir; "Şır" Zerdüşt'ün doğum yeri olan Şız kentinin adının bozulmuş halidir. Zaferler Tepesi İran'ın kozmik dağı Hara Barzaiti'nin, yani göğü yere bağlayan dünya ekseninin (*axis mundi*) izdüşümüdür. O halde Seth, Mesih'in gelişine ilişkin kehanetin bulunduğu kitabı, "dünyanın merkezi"nde gizlemiş ve yıldız, kozmokratör-Kurtarıcı'nın doğuşunu orada haber vermiştir. İran geleneklerine göre kutsal dağın üzerinde ışıldayan *hvarena*,[*] Zerdüşt'ün tohumundan mucize marifetiyle doğmuş Kurtarıcı Saoşyant'ın gelişini haber veren işarettir.[27]

238. Teoloji Atılımı— Daha önce de söylediğimiz gibi, II. yüzyılın Gnostik krizi sırasında yapılandırılan Hıristiyan teolojisi esas olarak Eski Ahit'e bağlılığıyla tanımlanmaktadır. İlk ve en önemli Hıristiyan teologlardan Irenaeus kurtuluşu, yani İsa Mesih'in hulûlünü Âdem'in yaratılmasıyla başlayan, ama cennetten kovuluşla engellenen eserin devamı ve tamamlanışı olarak yorumlar. Mesih, insanlığı günahın sonuçlarından kurtarmak için, Âdem'in varoluşsal güzergâhını yeniden izler. Bununla birlikte Âdem günahkâr ve yazgısı ölüm olan insanlığın ilkörneği iken, Mesih yaratıcıdır ve ölümsüzlük vaadiyle kutsanmış yeni bir insanlığın mükemmel örneğidir. Irenaeus, Âdem ile Mesih arasında antitez niteliğinde koşutluklar arar -ve bulur. Birincisi bâkir topraktan yaratılmıştır, Mesih de bir bakireden doğmuştur; Âdem yasak ağacın meyvesini yiyerek itaatsizlik eder, Mesih çarmıhın yapıldığı ağacın üzerinde işkence görmeyi kabullenerek itaat eder, vb.

Bu aynı güzergâhı yineleme öğretisi, bir yandan bütünlüğü içinde Kutsal Kitap vahyini asimile etmeye, diğer yandan da Hulûl[*] aynı vahyin tamamlanışı olarak gerekçelendirmeye yönelik ikili bir çabanın ürünü olarak yorumlanabilir. Kutsal tak-

---

[26] *Patrologia Graeca*, LVII, süt. 637-638; krş. M. Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne*, s. 61 vd. kaynakçayla birlikte.

[*] *Hvarena*: Krala has görkem, ilahi lütuf. Işıyan bir hale olarak tasavvur edilmiştir; Hükümdarın üzerine iner ve onu kutlu kılar. Böylece kral tanrısallığını ilan eder ve tanrı adına mutlak güçle yönetme yetkisine sahip olur. Roma imparator artının halesinin, Avrupa krallarının tacının habercisi sayılır. –yn

[27] Krş. *Méphistophélès et l'Androgyne*, s. 62-64.

[*] Tanrı'nın İsa'da bedenlenmesi. –yn

yının başka bir deyişle törensel zamanın ilk yapıları, Yahudi kurumlarının devamı niteliğindedir, ama hep Hıristolojik yenilikler söz konusudur İustinos, Pazar'ı hem *diriliş*'le hem de *dünyanın yaratılışı* ile ilişkilendirerek, "ilk gün" olarak gösterir

Hıristiyanlığın mesajının evrensel niteliğini, onu İsrail'in kutsal tarihiyle gerçekten evrensel tek tarih– birleştirerek vurgulamaya yönelik bu çaba, Yunan felsefesini asimile etme çabasıyla atbaşı ilerler Logos teolojisi, daha doğrusu onun Hulûlünün gizemi dinsel spekülasyonların önünde Eski Ahit'le ulaşılamayan ufuklar açar Ama bu gözü pek yenilik tehlikesiz de sayılmaz İlk sapkın akımlardan olan, Gnostik köken ve yapıdaki dosetizm, Hulûl düşüncesine karşı direnci dramatik bir biçimde yansıtır Dosetistlere göre ("benzemek," "belirmek" anlamına gelen *dokeō* yüklemimden türetilmiştir), Kurtarıcı hulûlün ve çarmıhta acı çekmenin alçaltıcılığını kabullenemezdi, onlara göre Mesih insana "benziyordu" çünkü insan biçiminde bir görüntüye bürünmüştü Başka bir deyişle çile ve ölümü çeken *başka birisiydi* (insan İsa veya Kireneli Simun*)

Bununla birlikte Kilise Babaları Hulûl dogmasını amansızca savunmakta haklıydı Dinler tarihi açısından bakıldığında, hulûl en son ve mükemmel hiyerofaniyi temsil eder Tanrı, *somut ve tarihsel* bir insanda tam olarak bedenlenmiş –yani sınırları belirli ve değişmez bir tarihsel zamansallık içinde etkinlik kazanmış– ama onun bedenine de hapsolmamıştır (çünkü Oğul, Baba ile ayrı özdendir) Hatta İsa Mesih'in *kenosis*'inin zamanların başlangıcından beri gerçekleşmiş hiyerofanilerin taçlanma noktasını oluşturmakla kalmayıp, bunları *doğruladığı*, yani geçerliliklerini kanıtladığı da söylenebilir Mutlak olanın tarihsel bir kişilikte bedenlenme olasılığı kabul edilince, kutsalın evrensel diyalektiğinin geçerliliği de tanınmış olmaktadır Başka bir ifadeyle Hıristiyanlık öncesi sayısız kuşağın, nesnelerde ve kozmik ritimlerde kutsalın, yani tanrısalın varlığını açıklarken bir yanılsamaya kurban gitmedikleri kabul edilmektedir

Logos'un Hulûlü dogmasının gündeme getirdiği sorunlar, teslisçi teolojide daha da çetrefilleşir Gerçi teoloji spekülasyonlarının kaynağı *Hıristiyan deneyimiydi*. Hıristiyan kilisesi en başından beri Tanrı'yı üç kişilik altında tanımıştı 1) Eski Ahit'te zuhur eden Baba, Yaratıcı ve Yargıç 2) Dirilmiş İsa Mesih, 3) Hayatı yenileme ve Tanrı'nın Krallığını tamamlama gücüne sahip Kutsal Ruh Ama IV yüzyılın başlarında, İskenderiyeli bir rahip olan Arius, daha tutarlı ve felsefi bir teslis yorumu önerdi Arius teslisi reddetmiyor ama üç tanrısal kişiliğin aynı özden geldiğini inkâr ediyordu Ona göre Tanrı *tektir* ve *yaratılmamıştır*, Oğul ve Kutsal Ruh

* İsa'nın gerileceği haçı taşımaya zorlanan kişi bkz Matta 27 32 –yn

daha sonra Baba tarafından yaratılmıştır, dolayısıyla ondan daha alt bir konumda dır. Arius bir yandan Melek İsa, yani başmelek Mikail ile özdeşleştirilen Mesih öğretisini (II. yüzyıl başında Roma'da bulgu anan öğreti) diğer yandan Oğul'u ikincil bir tanrı olarak sunan Origenes'in bazı savlarını yeniden ele alıp işliyordu. Arius'un yorumu piskoposlar arasında bile belli bir başarı kazandı, ama 325'teki İznik Konsilinde Ariusçuluğu reddeden simge benimsendi. Bununla birlikte Arius teolojisinin güçlü savunucuları çıktı ve tartışma yarım yüzyılı aşkın bir süre devam etti.[28] Baba ve Oğul'un tözsel özdeşliği (*homousion*) öğretisini Athanasios (öl. 373) geliştirdi. Aziz Augustinus bu öğretiyi, *una substantia-tres personae* (bir töz, üç kişilik) formülüyle özetledi. Tartışma yalnızca teologlar arasında kalmadı. Teslis dogması kalabalıkları heyecanlandırıyordu, çünkü eğer İsa Mesih yalnızca ikincil bir tanrıysa, dünyayı kurtarma gücüne sahip olduğuna nasıl inanılabilirdi?

Teslis teolojisini sürekli sorun yarattı. Rönesans'tan beri akılcı felsefeler kendilerini öncelikle Teslis karşıtlıklarıyla tanımladı (krş. c. III). Ancak Teslis teolojisinin Hıristiyanları gündelik deneyimin ve mantığın çerçevesinden kurtulmaya zorlayarak, gözü pek spekülasyonlara cesaret vermek gibi bir olumluluğu da vardı.[29]

Meryem'in giderek kutsallaştırılması ve sonuçta tanrılaştırılması ise özellikle halk dindarlığının eseridir. I. yüzyılın sonuna doğru, yani Yuhanna İncili'nin yazıldığı tarihte, kilise Meryem'in dinsel önemini kabul etmişti. İsa çarmıhın üzerinden annesine şöyle seslenir: "Kadın, işte oğlun!... Sonra öğrenciye: İşte, annen!" (Yuhanna 19.26 vd). Meryem'in önemi anneliğinden kaynaklanır. O *Deipara*, "Tanrı doğuran kadın"dır. Bu terim ilk kez III. yüzyıl başında bulgulanır, ama monofizitler[30] bu terimi sapkın bir anlamda kullanınca, *Deipara*'nın yerine daha açık bir terim geçirilir: *Theotokos*, "Tanrı'nın annesi." Ama o hep bir Bakire Anne'ydi ve Efes Konsilinde Meryem'in daimi bakireliği dogması açıklandı.[31]

Bu örnekte de, tüm dünyaya yayılmış arkaik bir düşünceyi asimile etme ve ona yeni bir değer yükleme çabası fark edilmektedir. Gerçekten de Meryem, Bakire Anne teolojisini hatırlanamayacak kadar eski çağlara uzanan Asyalı ve Akdenizli büyük tanrıçaların (örneğin Hera, § 93) kendi kendine üreme anlayışlarını yeniden ele alıp

---

[28] Ariusçuluk 388'de kesin olarak yenildi.

[29] Bu açıdan bakıldığında Nāgārcuna'nın metafiziğine (§ 189), Kabala'ya ve Zen üstalarının yöntemlerine benzetilebilir (krş. c. III).

[30] Mesih'te insanlık ve tanrısallığın tek bir kendilik (*physis*) halinde kaynaştığını düşünen sapkın hareket (V. yüzyıl başı).

[31] Ama Meryem'in günah işlemeden hamile kaldığı dogması Batı'da ancak 1000 yılına doğru ortaya çıkacaktır.

mükemmelleştirmektedir Meryem teolojisi tarihöncesinden beri dişiliğin dinsel gizemine gösterilmiş en eski ve anlamlı saygı ifadesinin dönüştürülmüş halini temsil etmektedir Bakire Meryem Batı Hıristiyanlığında tanrısal Bilgelik figürüyle özdeşleştirilecektir Buna karşılık Doğu Kilisesi, *Theotokos* teolojisinin yanı sıra, göksel Bilgelik, içinde dişi Kutsal Ruh figürünün özgürce serpilip büyüyeceği *Sophia* öğretisini geliştirecektir Sofyanoloji (*sophianologie*) yüzyıllar sonra Doğu Hıristiyanlığının entelektüel seçkinleri açısından, Katolik felsefenin yenilenmesinde Yeni Thomasçılığa benzer bir rol oynayacaktır

239. *Sol Invictus* ile *in hoc signo vinces* Arasında...— Daha önce gördüğümüz üzere (§ 226), Aurelianus (270-275) Roma İmparatorluğu'nun birliğini sağlamak için tektanrıcı yapıda bir güneş teolojisinin önemini haklı olarak saptamıştı Emesus'un tanrısını, yapısını ve tapımını kökten değiştirerek, yeniden Roma'ya sokmuştu Suriye unsurları özenle temizlenmiş ve rahiplik Romalı senatörlere emanet edilmişti. *Deus Sol Invictus*'un yıllık kutlama günü olarak, tüm doğulu güneş tanrılarının doğum günü olan 25 Aralık seçilmişti.

Hem Yunan ve Romalı Apollon-Helios müminleri hem de Mithra ile Suriye Baal'lerine tapanlar, güneş tapımının ve teolojisinin evrenselci niteliğini anlamış ya da sezmişti. Üstelik filozofların ve teozofların çoğu, güneşle ilişkili bir tektanrıcılığın taraftarıydı Gerçekten de III. yüzyıl sonunun ayırt edici niteliğini oluşturan tektanrıcılık ve evrenselcilik eğilimleri IV. yüzyılda iyice egemen oldu Çok sayıda dinsel bağdaştırmacılık, *mysteria*lar, Hıristiyan Logos teolojisinin atılımı, hem imparatora hem de *Imperium*a uygulanan güneş simgeselliği, Bir kavramının ve Birlik mi teolojisinin yarattığı büyüleyici etkiyi yansıtır

Konstantinos (306-337), Hıristiyanlığı kabul etmeden önce güneş tapımına inanıyor ve *Sol Invictus*'u imparatorluğunun temeli olarak görüyordu Şekilli anıtlarda sikkelerde, yazıtlarda çok bol güneş tasvirine rastlanıyordu Ama Sol Invictus'un en üstün tanrı olduğuna inanan Aurelianus'tan farklı olarak Konstantinos güneşi Tanrı'nın en mükemmel simgesi olarak kabul ediyordu Güneşin daha üstün bir Tanrı'ya tabi kılınması, büyük olasılıkla onun Hıristiyanlığa geçişinin ilk sonucuydu, ama Yeni Platoncu Porphyros daha önceden bu düşünceyi dile getirmişti.[32]

Rakibi Maksentius'un öldüğü belirleyici Milvius Köprüsü savaşından önce Konstantinos'un gördüğü işaret konusunda tanıklıklar birbirini tutmuyor Lactanti-

---

[32] Krş. F Altheim, *La religion romaine antique* s. 323 vd, aynı yazar, *Der unbesiegte Gott*. bö. V

us'a göre, Konstantinos "uykusu sırasında kalkanların üzerine göksel işareti koydurma ve savaşa böyle girme konusunda uyarıldı. İtaat etti ve kalkanların üzerine İsa Mesih'in ismini yazdırdı."[33] Ama Sezariye piskoposu Eusebios, *Vita Constantini* adlı eserinde (I, 28-29) farklı bir öykü anlatır: "Gün ortasında güneş ufukta alçalmaya başlarken göğün ortasında güneşten çok daha parlak ışıklar saçan haç işaretini ve üzerine yazılı şu sözleri kendi gözleriyle gördü –Konstantinos bunu bizzat açıkladı: Onunla [haçla] yeneceksin. O ve yanındaki tüm askerler bu görüntü karşısında çok sarsıldı... Konstantinos bu görüntünün ne anlama gelebileceğini kendine soruyordu ki, ertesi gece Tanrı'nın Mesih'i, gökten gösterdiği işaretle uykusunda ona göründü yine ve gökte gördüğü bu işarete uygun askeri amblemler yaptırmasını ve onları savaşta bir zafer silahı olarak kullanmasını buyurdu."

Bu tanıklıkların doğruluğu ve Konstantinos'un gördüğü işaretin Hıristiyan mı putperest mi olduğu hâlâ tartışılmaktadır.[34] Her ne olursa olsun, Konstantinos'un Hıristiyanlığı seçmesi, imparatorluğun resmen Hıristiyanlaşmasına yol açtı. 315'ten itibaren sikkelerde ilk Hıristiyan işaretleri görülmeye başlandı ve son putperest imgeleri 323'te yok oldu. Kilise ayrıcalıklı bir hukuksal statüye kavuştu: yarı devlet, piskoposluk mahkemesinin sivil davalarda verdiği hükümlerin geçerliliğini kabul etti. Hıristiyanlar en yüksek mevkilere getirildi ve putperestlere karşı kısıtlayıcı önlemler artırıldı. Büyük Theodosius döneminde (379-395) Hıristiyanlık devlet dini oldu ve putperestlik kesin olarak yasaklandı; dünün mazlumları bugünün zalimleri olmuştu.

Aslında Konstantinos dini kabul etmeden önce Hıristiyanlık gücünü, canlılığını kanıtlamıştı. 300'e doğru Antakya ve İskenderiye'de en geniş ve en iyi örgütlenmiş dinsel topluluk Hıristiyan cemaatiydi. Daha da önemlisi, Kilise-İmparatorluk uzlaşmaz çelişkisi ödünsüz niteliğinden yavaş yavaş sıyrılmaya başlamıştı. Son Hıristiyanlık savunucuları Lactantius (240-y. 320) ve Sezariyeli Eusebios (263-y. 339), imparatorluğu kurtarmak için tek umudun Hıristiyanlık olduğunu ileri sürdü.

Hıristiyanlığın sonunda zaferi kazanmasının birçok nedeni vardır. İlk sırada Hıristiyanların sarsılmaz imanı ve manevi gücü, işkence ve ölüm karşısında gösterdikleri ve en büyük düşmanları Samosatalı Lukianos, Marcus Aurelius, Galienus, Celsus'u bile hayran bırakan cesaretleri yer alıyordu. Diğer yandan Hıristiyanlar arasında benzersiz bir dayanışma vardı: cemaat dulların, yetimlerin, yaşlıların bakımını üstleniyor ve korsanlara esir düşenlerin fidyelerini ödüyordu.

[33] *De mortibus persecutorum*, 48.

[34] Bkz. A. Benoit, *Le judaïsme et le christianisme antique*, s. 308 vd.

Salgınlar ve kuşatmalar sırasında, yalnızca Hıristiyanlar yaralıları tedavi edip ölüleri gömüyordu. İmparatorluğun tüm köksüzleri, yalnızlık acısı çeken kalabalıklar, kültürel ve toplumsal yabancılaşma kurbanları için kilise bir kimlik edinme ve varoluşlarına bir anlam kazandırma ya da bu anlamı yeniden bulma konusunda tek umuttu. Toplumsal, ırksal, entelektüel engeller bulunmadığı için, her isteyen bu iyimser ve aykırı toplumun üyesi olabiliyor, bu topluluğun içinde güçlü bir yurttaş, örneğin imparatorun mabeyincisi eski bir köle olan piskopos önünde yerlere kadar eğiliyordu. Büyük bir olasılıkla tarihte hiçbir toplum –ne daha önce, ne de daha sonra– ilk dört yüzyılın Hıristiyan cemaatlerinde yaşanan bu eşitliğin, bu merhametin ve bu kardeşçe sevginin bir benzerini daha tanımamıştır.

En beklenmedik ve Avrupa'nın dinsel, kültürel ve toplumsal tarihinde hatırı sayılır sonuçlara yol açan yenilik, dünyadan el etek çekme ve çok katı bir çilecilikle ayırt edilen manastır yaşantısı oldu.[35] Bu olgu yakın zamana kadar sanıldığı gibi, yalnızca Mısır'da değil Filistin, Suriye, Mezopotamya'da da, III. yüzyılda bağımsız bir biçimde ortaya çıkmıştır.[36] Mısır manastır hayatını *Aziz Antonios* kurar, ama Teb çölündeki manastır hayatını (burada IV. yüzyıl sonuna doğru 7 000 kadar keşiş bulunuyordu) 320'ye doğru Pacomius (290-347) örgütler. Peter Brown'ın da belirttiği gibi, keşişler "anti-kültür"ü –çölü ve mağaraları– gönüllü olarak seçmişti.[37] Onların büyük saygınlığı bir yandan iblislere karşı zaferlerinin, diğer yandan da yırtıcı hayvanlar üzerindeki egemenliklerinin sonucuydu. Yeni bir düşünce gün yüzüne çıkmaya başladı. Keşişler, bu gerçek "azizler" iblislere emir verebilecek ve dualarıyla Tanrı'nın iradesini esnetebilecek kadar güçlüdür. Gerçekten de yalnızca keşişler imparatorun bazı kararlarına karşı çıkmaya cesaret ediyordu. Sütunu üzerinde inzivaya çekilen Simeon Stylites davaları inceliyor, kehanetler bildiriyor, şifa dağıtıyor, yüksek memurları azarlıyor ve onlara öğütler veriyordu.

IV. yüzyılın sonuna doğru keşişlerden kaynaklanan bir şiddet dalgası Mezopotamya'dan Kuzey Afrika'ya kadar yayıldı. 388'de Fırat yakınındaki Kallinikum'da bir sinagogu yaktılar ve putperest tapınakların bulunduğu Suriye köylerine dehşet saçtılar, 391'de İskenderiye patriği Theophilos onları büyük Serapis tapınağı Serapeum'u yıkarak kenti "arındırmaya" çağırdı. Aynı dönemde putperestlerin evle

[35] A.-J. Festugière, *Les Moines d'Orient*, I. *Culture et Sainteté*; A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, I-II; J. Lacarrière, *Les hommes ivres de Dieu*.

[36] Mısır manastır yaşamının hızla geliştiği ve kendisini meşhur eden edebiyatı sayesinde hatırı sayılır bir nüfuz kazandığı doğrudur.

[37] Peter Brown, *The World of Late Antiquity*, s. 101 vd; ayrıca krş. aynı yazar, "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity."

rine zorla girip put arıyorlardı 415'te bir grup bağnaz keşiş tarihin tanık olduğu en iğrenç suçlardan birini işledi. İskenderiye'nin soylu kadın filozofunu, öğrencisi piskopos Synesius'un "ana abla, öğretmen ve hayırsever kadın" diye andığı (*Ep.*, XVI) Hypathia'yı linç ettiler

Doğuda piskoposlar kendi konumlarını sağlamlaştırmak için keşişleri kullandı, piskoposlar ve keşişler birlikte halkın başına geçip görüşleri belirlemeye başladı Peter Brown'ın belirttiği gibi, "bu tuhaf adamlar Hıristiyanlığı bir kitle dinine dönüştürdü" (a.g.y., s. 107) Onların ardılları olan erken ortaçağ keşişlerinin özellikle Batıda gerçekleştirdikleri de en az bu kadar şaşırtıcı görünüyor

240. Eleusis'te Duran Otobüs... – Putperestliğin "resmen" sona ermesini hiçbir tarihsel olay Goth kralı Alaric'in 396'da Eleusis tapınağını yakması kadar iyi yansıtamaz. Ama diğer yandan başka hiçbir örnek de, putperest dinselliğinin gizlenmesi ve sürekliliğine ilişkin gizemli süreci bundan daha iyi göstermez. V yüzyılda, Eleusis *mysteria*larında bizzat erginlenmiş, tarihçi Eunapios son meşru hiyerofantın* kehanetini nakleder Hiyerofant Eunapios'un yanında, kendi ardılının gayri meşru ve tabu sayılacağını öngörür; bu ardıl Atina yurttaşı bile olmayacaktır; daha da kötüsü "başka tanrılara adanmış" ve "yalnızca onların törenlerine başkanlık etmeye" yemin etmiş birisi olacağını bildirir Bu hakaret yüzünden tapınak yıkılacak ve İki Tanrıça tapımı sonsuza dek yok olacaktır

Nitekim, diye devam eder Eunapios Mithra *mysteria*'larında yüksek derecelerde erginlenmiş birisi (*pater* konumundaydı) hiyerofant oldu O son Eleusis hiyerofanıydı, çünkü kısa bir süre sonra, Alaric'in Gothları Thermopyles geçidinden ülkeye sızdı arkalarından "siyahlı adamlar," Hıristiyan keşişler geliyordu ve Avrupa'nın en eski ve en önemli dinsel merkezi kesin olarak yıkıldı [38]

Bununla birlikte, Eleusis'te erginlenme ritüeli ortadan kalksa da, Demeter en dramatik teofanisinin mekânını terk etmedi Gerçi Yunanistan'ın geri kalanında Aziz Demetrios tarımın koruyucusu olarak yerini almıştı. Ama Eleusis'te başka bir yerde bilinmeyen ve hiçbir zaman kilise tarafından kabul edilmemiş Azize Demetra'dan söz ediliyordu ve hâlâ da söz edilir Köylüler XIX. yüzyıl başına kadar tanrıçanın bir heykelini ritüel biçiminde çiçeklerle kaplardı, çünkü tarlaların bereketini o sağlıyordu Ama yöre sakinlerinin silahlı direnişine karşın, heykel 1820'de E D

---

* Hiyerofant (Yun. *hierophantes*, Eleusis ritüellerini yöneten başrahip için

[38] Eunapios, *Bioi Sophiston*, s. 42 vd. (Boissade yay 1822); krş. G E. Mylonas, *Eleusis*, s. 8. C Kerényi, *Eleusis*, s 17 18

Clarke tarafından sökülüp Cambridge Üniversitesi'ne armağan edildi.[39] 1860'ta yine Eleusis'te, bir rahip arkeolog F. Lenormant'a Azize Demetra'nın hikâyesini anlattı, Demetra, Atinalı bir yaşlı kadındı, bir "Türk" onun kızını kaçırmış, ama yiğit bir *palikarya* kızı kurtarmayı başarmıştı. –ve 1928'de Mylonas aynı öyküyü Eleusis'li doksanlık bir nineden dinledi.[40]

Hıristiyan Demeter mitolojisinin en dokunaklı bölümü Şubat 1940 başında yaşandı ve Atina basını bu olayı defalarca nakledip tartıştı.[41] "Cılız, bir deri bir kemik kalmış, ama kocaman ve capcanlı gözleri olan" yaşlı bir kadın, duraklardan birinden Atina-Korinthos otobüsüne bindi. Bilet alacak parası olmadığı için, biletçi onu bir sonraki durakta indirdi. Bir sonraki durak Eleusis'ti. Ama şoför otobüsü bir daha çalıştıramadı, sonunda yolcular aralarında para toplayıp yaşlı kadının biletini almaya karar verdiler. Kadın yeniden otobüse bindi ve bu kez motor çalıştı. O zaman yaşlı kadın onlara şöyle dedi: "Bunu daha önce yapmalıydınız, ama hepiniz bencilsiniz ve madem ki şimdi aranızdayım, size bir şey daha söyleyeceğim. Ettiğinizi bulacaksınız, ot bile, su bile bulamayacaksınız!" *Hestia*'da yayımlanan makalenin yazarı şöyle devam ediyor: "Daha tehdidini yeni bitirmişti ki, sırra kadem bastı... Kimse onu otobüsten inerken görmemişti. Herkes birbirine bakıyor, gerçekten bilet verilip verilmediğini anlamak için koçanı kontrol ediyorlardı."

Sözlerimize son verirken Charles Picard'ın şu temkinli saptamasına yer verelim: "Bu öyküyü dinleyen Yunan dili ve edebiyatı uzmanlarının meşhur *Homeros'a Övgü*'nün bazı yerlerini daha yakından hatırlama eğilimine pek direnemeyeceğini sanıyorum, bu eserde, Eleusis kralı Keleos'un sarayında *yaşlı kadın* kılığına giren Kore'nin annesi de aynı kehanetleri bildiriyor ve –bir öfke nöbetine kapılıp insanları dinsizlikle suçlarken– bütün bölgenin başına gelecek ürkütücü felaketleri haber veriyordu" (a.g.y., s. 103-104)

•

[39] J. C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, s. 80 vd.

[40] F. Lenormand, *Monographie de la voie sacrée éleusinienne*, s. 399 vd., Lawson, *a.g.y.*, s. 81 vd., Mylonas, *a.g.y.*, s. 12

[41] 7 Şubat 1940 tarihli *Hestia*'da çıkan ve C. Picard tarafından çevrilen bir makaleyi kullanıyoruz: "Déméter, puissance oraculaire," s. 102-103

§ 235. İbrani dinsel düşüncesi için, bkz. Claude Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque* (Paris, 1953). Hıristiyan teolojisinin Kitabı Mukaddes'e dayalı yapısı için bkz. aynı yazar *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne* (Paris, 1961), s. 21 vd. Tanrı'nın "sureti olma, ona benzeme" izleği hakkında, bkz. J. Jervel. *Imago Dei, Gen. I, 26 f., im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen* (Göttingen, 1960).

"Ortodoksluk" tanımı etrafındaki tartışmalar için bkz. Walter Bauer, *Rechtglaubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (Tübingen, 1939, 2. bask., 1964), İng. çev. *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* (1971); E. H. W. Turner. *The Pattern of the Christian Truth* (Londra, 1954); A. Benoit, M. Simon ve A. Benoit (ed.), *Le Judaïsme et le Christianisme antique* içinde (Paris, 1968), s. 289-330. "Antik Hıristiyan kökenler konusunda basitleştirici ve yekpare bir bakıştan vazgeçmenin zamanı gelmiştir. Hıristiyanlık, İsa imanını sahiplenirken, bunu tek ve aynı biçimde ifade etmemiştir; doğrudan Yeni Ahit içinde bulunan farklı teolojiler üzerine yapılmış araştırmalar bile bunu kanıtlamaya yeter. Pavlusçu teoloji, Yuhannacı teoloji..." A. Benoit, *a.g.y.*, s. 300.

§ 236. Su simgeselliği ve mitolojisi üzerine, bkz. M. Eliade. *Dinler Tarihine Giriş*, § 64, 65, *Images et Symboles*, s. 199 vd. Hıristiyan vaftizinin simgeselliği üzerine. bkz. J. Danielou. *Sacramentum futuri* (Paris, 1950), s. 13-20, 55-85; aynı yazar. *Bible et Liturgie* (1951), s. 29-173, Hugo Rahner, *Greek Myth and Christian Mystery* (Londra, 1963), s. 69-88.

İlkel Hıristiyanlıkta ve Gnostiklerde erdişi simgeselliği üzerine, bkz. M. Eliade, *Mephistophélès et l'Androgyne* (Paris. 1962), s. 128 vd., şunları ekleyin. A. di Nola, *Parole Segrete di Gesù* (Torino. 1964), s. 60 vd., Wayne A. Meeks, "The Image of the Androgyne. Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity," *HR* 13, 1974, s. 165-208 (zengin bir kaynakça); Derwood Smith, "The Two Made One: Some Observations on Eph. 2.14-18," *Ohio Journal of Religious Studies*, 1. 1973, s. 34-54. Robert Murray, *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition* (Cambridge, 1975), s. 301 vd. Ernst Benz, *Adam. Der Mythus des Urmenschen* (Münih, 1955). Çağdaş yazarlar içinde, hem İsa Mesih'i, hem de kilise ile rahipleri erdişi kabul eden Katolik teolog Georg Koepgen'i sayalım. *Die Gnosis des Christentums* (Salzburg, 1939), s. 316 vd. Nicolas Berdiaev'e göre de, geleceğin mükemmel insanı İsa Mesih gibi erdişi olacaktır. krş. *The Meaning of the Creative Act* (1916. İng. çev. 1955), s. 187.

Kozmik Ağaç ve "Dünya Merkezi" simgeselliği üzerine, bkz. *Dinler Tarihine Giriş*. § 99 vd; *Images et Symboles*, s. 55 vd, 213 vd. Kozmik Ağaç veya Hayat Ağacı olarak çarmıh simgeselliği üzerine, bkz. *Images et Symboles*, s. 213'te belirtilen referanslar; şunu ekleyin. H. Rahner, *a.g.y.*, s. 46-68 ("The Mystery of the Cross").

Golgota tepesine gömülen ve İsa'nın kanıyla vaftiz edilen "Adem'in başı" hakkında. bkz. *The Book of the Cave of Treasures* (Süryanice'den çev. E. A. W. Budge, Londra, 1927), s. 53.

Çarmıhın dibinde biten harika bitkiler hakkında, bkz. M. Eliade, "La Mandragore et les Mythes de la 'naissance miraculeuse'," *Zalmoxis*, 3, 1940-42, s. 3-48 (krş. kaynakça notları s.

44-45), aynı yazar, "Adam, le Christ et la Mandragore," *Melanges ... H.-C. Puech* (Paris, 1974), s. 611-616.

Üzüm bağının kökeninin Kurtarıcı'nın kanı olması efsanesi hakkında bkz. Eliade "La Mandragore ...," s. 24 vd., N. Cartojan, *Cărţile populare în literatura românească*, c. II (2. baskı, 1973), s. 113 vd.

Süryani külliyatta, Sâbiîlikte ve Maniheizmdeki *khrisma*'nın [kutsal zeytinyağı] ("Hayat iksiri") kökenine ilişkin efsaneler üzerine, bkz. G. Widengren, *Mesopotamian Elements in Manichaeism* (Uppsala, 1946), s. 123 vd., Robert Murray, *Symbols in Church and Kingdom*, s. 95 vd., 320 vd.

Batıda doğaşan benzer efsaneler (Seth ve haç, zeytinyağı ve *khrisma* arayışı vb) hakkında bkz. Esther Casier Quinn, *The Quest of Seth for the Oil of Life* (Chicago, 1962).

§ 237. Helenistik çağda ve Roma döneminde uzun bir zaman dilimini kapsayan, Musevîliğin putperest ikonografisini ve onun simgeselliğini asimile etme süreci, Edwin R. Goodenough'un onikı ciltlik dev eseri, *Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period*'da (New York, 1953-1965 parlak bir biçimde anlatılmıştır. Ayrıca krş. Morton Smith, "The Image of God. Notes on the Hellenization of Judaism, with Especial Reference to Goodenough's Work on Jewish Symbols," *Bulletin of the John Rylands Library* 40, 1958, s. 473-512.

"Kozmik Hıristiyanlık" üzerine, bkz. M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis Khan* (Paris, 1970), böl. VII.

Doğu Avrupa folklorunda bulgulanan düalist kozmogoni anlatıları hakkında, a.g.y., böl. III.

Hıristiyanlık içindeki İranlı katkılar, J. Duchesne-Guillemin, *La Religion de l'Iran ancien* (Paris, 1962), s. 264 ve devamında kısaca anlatılmıştır (krş. s. 264, dipnot 2-3, kaynakça).

İsa'nın doğumunun bir mağarada gerçekleştiğini belirten en eski Hıristiyan kaynaklar, Yakub'un Ön-İncili (18.1 vd), Şehit Iustinos ve Origenes'tir. Iustinos, Mithra *mysteria*larında erginlenmişlere saldırıyor ve onların "Şeytan'ın ayartmasıyla, erginlenme törenlerini *speleum* adını verdikleri bir yerde gerçekleştirdiklerini iddia ettiklerini" belirtiyordu (*Dialogue avec Tryphon*, böl. 78). Bu saldırı, Hıristiyanların Mithracı *speleum* ile Beytüllahim mağarası arasındaki benzerliği daha II. yüzyılda algıladığını kanıtlar.

Opus imperfectum in Matthaeum ve *Tarih-i Zuknin* hakkında bkz. Ugo Monneret de Villard, *Le leggende orientali sui Magi evangelici* (Roma 1952), s. 62 vd., G. Widengren, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in partischer Zeit* (Köln-Opland, 1960), s. 70 vd., M. Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne* (Paris, 1962), s. 60 vd.

§ 238. Hıristiyan teolojinin atılımı hakkında hatırı sayılır bir kaynakça bulunmaktadır. Bazı kaynakça bilgileri için, bkz. J. Daniélou ve H. Marrou, *Nouvelle Histoire de l'Eglise*, I, s. 544-555. Şunları sayalım: J. Daniélou, *Message évangélique et Culture hellénistique aux II^e et III^e siècles* (Tournai, 1961), M. Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschichtlich dargestellt* (2. baskı Tübingen 1954), H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*

(Cambridge, Mass., 1956); E. F. Osborn *The Philosophy of Clement of Alexandria* (Cambridge, 1957), J. Daniélou, *Origène* (Paris, 1950); H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'Intelligence de l'Ecriture d'après Origène* (Paris, 1950), H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène* (Paris. 1956); A. Houssiau, *La Christologie de Saint Irenée* (Louvain 1955), A. Benoit, *Saint Irénee. Introduction à l'étude de sa theologie* (Paris 1960); R. P. C. Hanson, *Origen's Doctrine of Tradition* (Londra, 1954), C. Tresmontant, *La metaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne* (Paris, 1961)

Arius ve İznik Konsili hakkında bkz H. Marrou, *Histoire de l'Eglise* içinde, I, s. 290 vd, 551-553 (kaynakça), W. Telfer, "When Did The Arian Controversy Begin?" *Journal of Theological Studies* (Londra), 47, 1946, s. 129-142 48, 1949, s. 187-191

Meryemoloji üzerine, bkz F. Braun, *La mère des fidèles. Essai de theologie johannique* (Paris, 1953), J. Galot, *Mary in the Gospel* (1964) Karl Rahner *Mary, Mother of the Lord* (1958), E. Schillebeeckx *Mary, Mother of the Redemption* (1964) H. C. Graef *Mary A History of Doctrine and Devotion*, I-II (1963, 1966)

§ 239. Sol Invictus ve güneş dini hakkında, bkz F. Altheim, *La religion romaine antique* (Fr. çev 1955), s. 298 vd, aynı yazar, *Der unbesiegte Gott* (Hamburg, 1957) özellikle böl. V-VII, G. H. Halsberghe, *The Cult of Sol Invictus* (Leiden 1972)

Konstantinos'un Hıristiyanlığı kabul etmesi ve dinsel politikası üzerine bkz A. Piganiol, *L'empereur Constantin* (Paris 1932 yazar, Konstantinos'u bir bağdaştırmacı olarak görmektedir); A. Alföldi, *The Conversion of Constantin and Pagan Rome* (Oxford, 1948), W. Seston, *Dioclétien et la Tétrarchie* (Paris, 1946) H. Kraft *Konstantin religiose Entwicklung* (Tübingen, 1955); ayrıca krş F. Altheim'ın yukarıda belirtilen eserleri, özellikle de *Der unbesiegte Gott*, böl. VII İyi bir sentez çalışması için, bkz André Benoit M. Simon ve A. Benoit. *Le Judaïsme et le Christianisme antique* içinde (Paris, 1968) s. 308-334 "Konstantinos'un gördüğü işaretin gerçek anlamı ve kaynağı ne olursa olsun, tarihçiler bu konuya belli ki, Konstantinos sorunu hakkındaki genel anlayışları yönünde bir açıklama getirmeye eğilimlidir Konstantinos'un 312'de gerçekten Hıristiyanlığa katıldığını düşünenlere göre, işaretin anlamı tamamen Hıristiyan niteliklidir (krş. Alföldi, Vogt vd). Konstantinos'un 312'de Hıristiyanlık saflarına geçmediğini düşünenler ise, işaretin ya putperest ya da Hıristiyan nitelikli olabileceğini, ama imparatorun onu müminleri yanına çekmek için kullandığını kabul ederler (krş. Greegoire) Son olarak, Konstantinos'un 312'den itibaren bağdaştırmacı bir yönde evrim gösterdiğini düşünenler ise. Konstantinos'un gördüğü işarete hem putperestliğin, hem de Hıristiyanlığı ifade edebilecek çokdeğerli ve esnek bir yorum yüklemektedir" (A. Benoit *a.g.y.*, s. 328).

Hıristiyanlığın IV yüzyıldaki tarihi üzerine, bkz. Henri Marrou'nun sentez çalışması, J. Daniélou ve H. Marrou *Nouvelle Histoire de l'Eglise* I *Des origines à Saint Grégoire le Grand* içinde (Paris, 1963) s. 263-372, 547-559 (kaynakça).

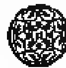
Hıristiyanlıkla putperestlik arasındaki ilişkiler hakkında bkz. P. de Labriolle, *La reaction paienne*, 5 baskı (Paris, 1942), E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety Some As-*

pects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine (1965), A. Momigliano (ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the fourth Century* (Oxford, 1963) özellikle H. I. Marrou, "Synesius of Cyrene and Alexandrian Neoplatonism" (s. 126-150), H. Bloch. "The Pagan Revival in the West at the End of the Fourth Century" (s. 193-218), Peter Brown, *The World of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammad* (Londra, 1971), s. 34 vd.

Manastır hayatının kökenleri ve ilk gelişmeleri üzerine, bkz. H. Marrou, *a.g.y.*, s. 310-320 (kaynakça, s. 553-555); A. Vööbus *History of Asceticism in the Syrian Orient*, I. *The Origin of Asceticism. Early Monasticism in Persia*, II *Early Monasticism in Mesopotamia and Syria* (Louvain, 1958, 1960); D. Chitty, *The Desert a City* (Oxford, 1966), Peter Brown, "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity," *Journal of Roman Studies* 61 1971, s. 80-101 ve *The World of Late Antiquity* kitabı içinde böl. VIII (s. 96-114). Ayrıca bkz. A. J. Festugière, *Les Moines d'Orient*, I-IV (Paris, 1961-66) içindeki notlanmış çeviriler ve Jacques Lacarrière'in çok zengin biçimde resimlenmiş eseri *Les hommes ivres de Dieu* (Paris, 1961).

§ 240. Eunapios'un *Bioi sophiston*'unda, son meşru hiyerofantın kehanetlerini konu alan parçası, C. Kerényi *Eleusis* (New York, 1967) s. 17-18'de çevrilmiştir; ayrıca bkz. George E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries* (Princeton, 1961), s. 8.

Eleusis'te yaşayan putperest gelenekler hakkında, bkz. F. Lenormand, *Monographie de la voie sacrée éleusinienne* (Paris, 1864) I, s. 398 vd. (Lenormand'ın anlattığı Aya Demetra efsanesi, bir kaynakça da ekleyen A. B. Cook tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir; krş. *Zeus*, I, 1914, s. 173-175); John Cuthbert Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study of Survivals* (Cambridge 1910, yeni baskı New York. 1964), s. 79 vd. 7 Şubat 1940'taki olay hakkında, bkz. Charles Picard, "Démeter, puissance oraculaire," *RHR* 122, 1940, s. 102-124.



DİZİN

DİNSEL İNANÇLAR VE DÜŞÜNCELER TARİHİ

Gotama Budha'dan Hıristiyanlığın Doğuşuna

Mircea Eliade



Mircea Eliade, anıtsal eserlerinin -**Dinler Tarihine Giriş, Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**- bu cildinde de dinsel düşünceler tarihinin haritasını çıkarmaya devam ediyor. Eski Çin, Brahmancılık, Hinduizm, Budha ve çağdaşları, Roma, Kelt ve Cermen dinleri, Yahudilik, Helenistik dönemin dinsel düşünceleri, mesihçilik ve binyılcı hareketler, dünyanın sonu üzerine spekülasyonlar, İran'daki dinsel sentezler ve Hıristiyanlığın doğuşu, tüm bunlar "harita"nın bu ciltteki parçalarını oluşturuyor. Diğer ciltlerde olduğu gibi bölüm sonlarındaki zengin kaynakçalar, profesyonel araştırmacılara yol gösterici nitelikte.

Bir kez daha anlıyoruz ki, Eliade'yi aynı konuda çalışan diğer araştırmacılardan ayıran en büyük özelliği dinler tarihini anlatırken mitleri, teolojiyi, tarih ve felsefeyi büyük bir ustalıkla sentezlemesi ve böylece insanın düşünce tarihini de anlatmayı başarmasıdır. Onun eserlerinin en çarpıcı noktası, söylemsel ya da simgesel olarak tüm teolojilerde, mitolojilerde ve liturjilerde bulunan temel yapıları ortaya koyması; dinin, kendini oluşturan öğelerden farklı bir sistem, eklemli bir düşünce, bir dünya görüşü olduğunu söylemesidir. Eliade külliyatının, dinler tarihinin görüngüler labirentinde kaybolmuş okuyucunun zihin karışıklığını gidereceği, ona net bir harita sunacağı kesin.


ISBN 975-8240-82-X
9 789758 240807


ISBN 975-8240-84-6
9 789758 240845